Российская академия наук
Институт этнологии и антропологии
им. И.И. Миклухо-Маклая

На правах рукописи

Григорьян Каринэ Эрнестовна

СУБЭТНИЧЕСКИЕ ЕРУППЫ АРМЯН

Специальность 07. 00. 07. - "Этнография, этнология и антропология"

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель
доктор исторических наук,
Тер-Саркисянц А.Е.

Москва- 2002

Содержание

Введение **3**

1. Глава 1. Этнолингвистические субэтнические группы армян **26**

1.1. Черкесогаи 27

1.2. Зоки 46

1.3. Ираноязычные армяне 61

2. Глава 2. Этноконфессиональные субэтнические группы армян **71**

2.1. Армяне-католики 71

2.2. Армяне-греки 95

3. Глава 3. Периферийные субэтнические группы армян **99**

3.1. Новонахичеванские (донские) армяне 100

3.2. Амшенские армяне 123

3.3. Эдессийцы 127

4. Глава 4. Этнические группы, близкие к армянам **139**

4.1. Хемшилы 139

4.2. Цыгане-армяне (боша) 151

4.3. Тумбулыды (армяне-дервиши) 163

Заключение. **165**

Список сокращений и использованной литературы **176**

ВВЕДЕНИЕ

АКТУАЛЬНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ. Диссертация посвящена историко-этнографическому исследованию субэтнических групп армянского народа, а также групп, близких по ряду своих этнических признаков к армянам.

Термин *субэтнос,* предложенный в свое время Л.Н. Гумилевым, был затем воспринят и широко использован Ю.В. Бромлеем (Бромлей,1983) и другими отечественными этнографами. Под этим термином понимается "общность людей, живущая более или менее компактно на определенной территории, адаптировавшаяся к природным условиям этой территории своим хозяйством, материальной и отчасти духовной культурой, осознающая это единство и использующая единое самосознание, т.е. отвечающая большинству признаков этноса" (Козлов, 1995, с. 129). Существует и другое определение этого понятия, предложенное В.А. Тишковым, как «употребляемое в отечественной науке обозначение культурно своеобразных групп в рамках одной этнической группы. Критерии выделения субэтнических групп зависят от исторических и политических условий, а также научных подходов». (Тишков, 1999, с. 899).

Появление субэтнических групп армянского народа связано непосредственно с его историко-политическими судьбами. Находясь географически на пересечении важнейших путей между Востоком и Западом, между могущественными державал.л (Римской, затем Византийской, а позже Османской империями и Ираном), Армения не просто постоянно ощущала их давление, но и неоднократно претерпевала расчленение на две части - восточную и западную, которые в разные периоды входили в состав этих государств, где подвергались насильственным переселениям, религиозной ассимиляции и даже, как в Турции - откровенному геноциду. Кроме этого, армянский народ неоднократно испытывал опустошительные нашествия и со стороны пришлых завоевателей - арабов, тюрок-сельджуков, монголов, турок-османов, что приводило к его массовой вынужденной миграции в другие страны. Осуществлялись и организованные властями переселения значительных

групп армян, в частности, на территорию Византии в X - XI вв., позднее - в пределы Российской империи (в 1779 г. из Крыма - в низовья Дона; по окончании русско-турецкой войны 1778-1779 гг. из Бессарабии - в Очаковскую область; по окончании русско-персидской войны 1826-1828 гг. и русско-турецкой войны 1828-1829 гг. из этих стран - на территорию Южного Кавказа).

Многовековое нахождение различных групп армянского этноса в составе различных государств способствовало, с одной стороны, сохранению их этнической специфики, особенно в зонах компактного проживания, а с другой стороны, появлению новых черт в их культуре, связанных с новым этническим и социокультурным окружением и приводивших в условиях дисперсного проживания иногда к смене языка, веры и даже самосознания и самоназвания.

Так, в силу различных исторических и политических обстоятельств, возникли субэтнические группы армян, ставшие объектом данного исследования: *черкесогаи {черкесские,* или *горские, армяне), ираноязычные армяне* (так называемые *"армяне-таты"), зоки* (так *ядйыьд&ш>1& "армянские евреи"), армяне-католики {франги), армяне-греки {цаты), новонахичеванские (донские) армяне, амшенские армяне, эдессийцы* (локальная тюркоязычная группа армян). Одновременно близкими к армянам в силу разных обстоятельств становились группы иного этнического происхождения, в частности *цыгане-армяне* (так называемые *«боша»)* и *тумбульцы* (локальная группа так называемых *«армян-дервишей»).* Что касается хемшилов (исламизированных амшенских армян), то вопрос об их принадлежности к той или иной группе остается до сих пор дискуссионным, поскольку, несмотря на их армянское происхождение (по утверждению многих ученых) и сохранение ими в определенной степени диалекта западноармянского варианта языка, они, в силу приверженности исламской конфессии, утратили на одном из этапов своей истории прежнее армянское самосознание и стали считать себя турками. По этой причине, дзлмается, их следует отнести скорее к группе, близкой к армянам.

Научный интерес к изучению перечисленных групп вызван свойственной им спецификой отдельных черт этнической культуры по сравнению с основными этнокультурными характеристиками армянского этноса.

ЦЕЛЬ и задачи диссертации. Работа ставит целью всестороннее историко-этнографическое исследование каждой из вышеперечисленных субэтнических групп армян и групп, близких к армянам в рамках парадигмы армянской культуры. Для достижения поставленной цели предполагалось решить следующие *ЗАДА ЧИ:*

- проанализировать имеющийся конкретный историко-этнографический материал по данным группам;
- выделить среди исследуемых групп основные черты армянской культуры как некой *"семиосферы "* (по определению Ю.М. Лотмана, семиосфера - это совокупность отдельных текстов и замкнутых по отношению друг к другу языков), чьи характеристики могут быть применены при исследовании вышеперечисленных групп;
- выделить в традиционной культуре каждой группы характерные этнические признаки, классифицирующие ее либо как субэтническую группу армянского этноса, либо как группу, близкую по ряду своих культурных признаков к армянам;
- обозначить проблему изменения этнической идентичности в ее диахронном развитии на примере некоторых групп (черкесогаи, ираноязычные армяне, армяне-католики, хемшилы, цыгане-армяне)

Для решения поставленных в данной работе задач необходимо было предпринять следующие шаги:

Для выявления основных черт армянской культуры в данной работе предлагается представить ее как *"семиосферу, в которой можно вычленить ее ядро и окружающую периферию"* (Лотман, 1992, с. 16). Основными, по нашему мнению, критериями, по которым можно относить исследуемые группы к армянам, являются: владение армянским языком (либо его диалектной формой), принадлежность к Армянской апостольской церкви и армянское самосознание.

Согласно теории Ю.М. Лотмана, *семиосфера* "транслирует", т.е. распространяет свое культурное влияние на периферийные зоны, где в данном случае были расположены ареалы проживания таких групп армянского этноса, как *новонахичеванские (донские)* и

амшенские армяне. Похожие процессы проходили и на Северном Кавказе, когда часть черкесов, усвоив армянское христианство и этнические признаки, влилась в состав субэтнической группы черкесогаев (Щербина, 1916, с. 13-14; Аракелян, 1984, с.68).Из этого можно предположить, что под периферийными группами понимаются те группы, у которых нарушена культурная преемственность. К другому типу таких групп можно отнести *армян-католиков* и *армян - греков,* у которых определяющую роль в их этнической идентичности играет конфессиональная принадлежность. Та же ситуация, но уже с другим вектором направленности наблюдается при изучении этнической истории *хемшилов* (которые, по мнению одних исследователей, основывавших свои заключения на историческом материале и данных лингвистического анализа, являются исламизированными амшенскими армянами, а по мнению других, хемшилы - это турки, так как они исповедуют ислам суннитского толка, влияющий на их традиционную культуру и определивший их турецко - хемшильское самосознание).

Для того, чтобы выявить пути изменения этнической идентификации субэтнических групп армян, необходимо определить ее направленность и возможные причины изменения на разных этапах их исторического развития. Для адекватного понимания этих процессов необходимо учесть еще одно существующее в этнографической науке определение субэтноса как *этнографической группы, имеющей групповое самосознание и приобретшей тенденцию развития в самостоятельный этнос, но окончательно не порвавшую с материнским этносом* (Кузеев, 1992, с.44). Такое определение в перв}то очередь подходит к группам, близким к армянам *{цыгане-армяне, хемшилы, тумбульцы)* и к некоторым субэтническим группам армян *{черкесогаи, армяне-католики, эдессийцы, ираноязычные армяне).*

ОБЪЕКТОМ данного диссертационного исследования, таким образом, являются субэтнические группы армян: *черкесогаи* (черкесские или горские

армяне), *зоки* (диалектная группа так называемых "армянских евреев**'У,** *ираноязычные армяне, армяне-католики* (франги), *армяне-греки* (цаты^, *новонахичеванские* (донские^ *армяне, амшенцы, эдессийцы* (локальная группа тюркоговорящих армян^, а также группы, близкие к армянам; *цыгане-армяне* (боша), *тумбулъцы* (локальная группа так называемых "армян-дервишей**'У,** *хемшшы* (исламизированная группа амшенских армян).

ПРЕДМЕТОМ исследования является этническая история вышеперечисленных групп, их этническое самосознание и традиционная культура.

РАМКИ ИССЛЕДОВАНИЯ определяются хронологическими и географическими показателями.

В целом, начиная с IV - VI вв. и вплоть до конца XX в., распространение армянской культуры, а точнее ее определяющих черт: языка, религии и этнического самосознания, прослеживается на большей части территории Кавказа: в Армении, Грузии, юго-западной и центральной части Азербайджана, на Северном Кавказе (Краснодарский и Ставропольский края и Ростовская область), а также на территории Понтийского побережья Малой Азии (Трапезундский ил: ранее - *Трапезундский вилайет).*

При изз^ении этнической истории учитываются также миграционные процессы, которые, в основном, происходили в период, начиная с конца XIX - начала XX в и вплоть до последней четверти XX в.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ДИССЕРТАЦИОННОЙ РАБОТЫ.

Исследование, предпринятое в данной работе, основано на нескольких концептуальных теоретических предпосылках.

Во-первых, автор придерживается позиции конструктивистского подхода (Cohen, 1974; Anderson, 1983; Геллнер, 1991 и др.) в определении этничности. Этничность - это, прежде всего, аспект взаимодействия, она напрямую связана с взаимными контактами групп и интегративными моментами (Скворцов, 1997, **С**.67). Этничность возникает в социальном контексте, где культурные различия между группами или общностями выполняют существенную роль (например: выбор католической религии *к?* собственной идентичности определял патерналистские отношения между католическим центром и его адептами; этнический фактор играет определяющую роль при заключении браков у

франгов). Таким образом, этническая идентичность - сильно конструируемый и гибкий феномен.

Во-вторых, для того чтобы проследить процесс этнической идентификации у вышеперечисленных групп армян, необходимо учесть и применить положения об этнической идентичности, разработанные как западными, так и отечественными учеными в 60-х гг. XX в. (Anderson, 1983; Геллнер, 1991; Эриксон,1996; Бромлей, 1987 и др.). При этом у первых, термин "этническая идентичность" понимается "как идеальное отождествление индивидом себя с той или иной социальной общностью, сопровождающееся интериоризацией идентифицирующего поведения....Идентификация является, с одной стороны, механизмом становления идентичности, а с другой - актом ее распознавания" (Винер, 1998, с. 16). Такие важнейшие элементы этнокультуры, как язык, религия, традиции, обычаи и т.д. выступают в процессе идентификации в роли символического маркера. Наиболее значимьпл среди культурных компонентов является язык. Однако язык и этническое происхождение нельзя уравнивать (примером может служить этнолингвистическая группа адыгоязычных черкесогаев, ираноязычных армян (чаще называемых татами)). Важным, но не во всех случаях ключевым фактором этничности может выступать религия (например, армяне-католики, цыгане-армяне, армяне-греки, хемшилы). Этническая общность может быть изгнана из своей исторической родины, но для этничности жизненно важньм является чувство привязанности к **Определенной** исторической территории. При этом необходимо подчеркнуть символическую природу такой связи (как, например, у перферийных групп новонахичеванских, *амшенскш* или армавирских армян Северного Кавказа). Применительно к данной проблеме субэтнических групп армян можно проследить, как они под влиянием внешних и внутренних факторов проявляли свою идентичность или, можно сказать, формировали ее. Такие процессы становления, по определению Ю.В. Бромлея, происходят, когда "этническая идентичность консолидируется за счет межэтнического взаимодействия" (Бромлей, 1987, с. 14. Цит. по: Скворцов, 1997, с. 41). Пожалуй, идентификация представляется явлением неоднотипным, зависящим от исторических, политических и иных обстоятельств, что подтверждают примеры из этнографии субэтнических групп армян.

исследуемых в данной работе. В свое время (конец 1980-х гг.) Ю.В. Бромлей писал, что "в ходе исторического процесса может значительно измениться этническая территория, а некоторые части этноса - даже отколоться от его основного ядра, могут измениться словарный запас языка, его Морфологические, синтаксические, другие особенности, а отдельные части этноса могут вообще сменить язык, т.е. подвергнуться языковой ассимиляции, может сильно измениться материальная и духовная культура и т.д., но пока у территориально разобщенных групп людей сохраняются общие этнокультурные черты и самосознание, они в своей совокупности продолжают представлять одну этническую общность" (Бромлей, 1987, с. 13).

В-третьих, автором принимается и применяется, как уже было отмечено, теория Ю.М. Лотмана о семиосфере, которая позволяет взглянуть на данную проблему субэтнических групп и с культурологической точки зрения. Законы семиосферы, согласно этой теории, моделируют процессы трансформации каких-либо признаков культуры (в данном случае - этничности) и направленности ее периферийных отделов (или регионов) относительно культурного ядра. Сам термин *"семиосфера"* у Ю.М. Лотмана означает: "совокупность отдельных текстов и замкнутых по отношению друг к другу языков", что в целом предполагает обязательное наличие культурной границы, которая является "билингвиальным механизмом, с помощью которого семиосфера может контактировать с окружающей средой" (Лотман, 1992, с. 12-14). Семиосфера подразумевает некую целостность, в которой выделяется ядерный механизм и периферия, находящиеся в состоянии диалога. Для того, чтобы был информативный обмен, в данном случае надо, чтобы субкультуры были изоморфны третьему элементу более высокого семиотического уровня, в систему которого они входят (Там же, с. 11-12). Согласно этой теории, можно предположить, что ядро данной (армянской) семиосферы транслирует ее периферийным отделам следующие обязательные характеристики: христианскую религию армяно-григорианского толка, армянский язык и армянскую идентичность. На примере армянской культуры показательны общие законы семиосферы, в поле которой расположены культурные участки субэтнических групп. Применяя в данной диссертационной работе основные выводы Ю.М. Лотмана для достижения поставленных целей и задач, можно

прийти к выводу, что армянская культура, представленная своими главными атрибутами: национальной религией, языком и армянским самосознанием, - это семиосфера, объединяющая субэтнические группы армян.

Методологические положения данной диссертационной работы дополняют друг друга, позволяя достичь цели исследования - объединения в единую общность армян субэтнических групп, являющихся объектом данного исследования - черкесогаев, зоков, ираноязычных армян, армян-католиков, армян-греков, новонахичеванских и амщенских армян, эдессийцев, а также групп, близких к армянам - хемшилов, цыган-армян (боша) и тумбульцев.

При выполнении диссертационной работы учитывались следующие принципы:

- принцип историко-хронологический, то есть фактический материал по традиционной культуре каждой группы представлен в хронологическом порядке: ранний период, более поздний и, по возможности, современный;

-принцип преемственности, тэ есть любое явление представлено в развитии: генезис, становление, трансформация;

ИСТОЧНИКИ. Данное исследование основано на разнообразных источниках. Это прежде всего полевые этнографические материалы, собранные автором с 1993 г. по 2001 г. в экспедициях в Краснодарский край (сел. Гайкадзор Анапского района (1993), сел. Ким, Вперед, Калинин Апшеронского района (1997-1998), г. Краснодар (1996-2001), г. Армавир (1998)), Ставропольский край (сел. Эдессия Курского района (1997)) и пос. Прохладный (Республика Кабардино-Балкария (1997)). Полевые этнографические материалы были собраны автором с помощью как прямого интервьюирования информантов, так и путем «вкг эченного» наблюдения за их бытом и поведением. Критерий отбора информантов часто зависел от их возможностей предоставить ту или иную информацию по традиционной культуре. Не всегда информантами становились пожилые люди, иногда это могли быть представители молодого поколения (28-35 лет), которые сами интересовались и были увлечены историей своего народа. Данные о современной свадебной обрядности у некоторых исследуемых групп были непосредственно зафиксированы автором в ходе этнографических экспедиций. В то же время некоторые из этих групп в период 1989-1994 гг. по разным причинам

мигрировали за пределы России, в частности на территории сопредельных государств СНГ (в Республику Армения, в Республику Грузия). Это обстоятельство значительно затруднило сбор полевых материалов по их традиционной культуре последних десятилетий.

Кроме собственного полевого материала, автор использовала этнографический материал двух дипломных работ, подготовленных студентами-историками, являющимися представителями этих групп: Н. Григорян "Зоки" (1997) и А. Петросяна "Армяне-католики" (1995). Были использованы также архивные материалы Г.С. Аракелян, результаты полевых исследований В.М. Викторина, И.В. Кузнецова, А.Осипова, А.Е. Тер-Саркисянц. Другим видом источников стала обширная литература, охватывающая труды средневековых армянских авторов (Фавстос Бузанд, Гевонд, Аракел Даврижеци), свидетельства очевидцев и путешественников (Рюи Гонзалес де Клавихо, И. Хозров, Ф.А. Щербина и др.), работы ученых, общественных деятелей, педагогов и журналистов, опубликованные главным образом в периодических изданиях XIX в., печатавшихся на русском языке в Тифлисе (Тбилиси) и сыгравших значительную роль в развитии отечественного кавказоведения. Это были следующие издания: "Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края", регулярно выходивший "Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа", "Известия Кавказского отдела Русского Императорского географического общества", "Журнал Министерства народного просвещения", газеты "Ставропольские губернские ведомости", "Кавказ" и др., а также изданные уже в наше время по итогам этнографических экспедиций несколько выпусков "Итоги полевых материалов Института этнографии АН СССР", "Итоги полевых исследований Института этнографии АН СССР" (ныне -Института этнологии и антропологии РАН) и др. При разработке темы автором были привлечены материалы исследований по истории и этнографии армян главным образом за период с X по XIV в. и с середины XVIII по XX в. включительно.

СТЕПЕНЬ ИЗУЧЕННОСТИ ПРОБЛЕМЫ. Степень историко-этнографической изученности взятых для исследования субэтнических групп армян и групп, близких к армянам, разная.

Одна из наиболее изученных субэтнических групп армян Северного Кавказа - *черкесогаи.* Это связано как с давним интересом к их истории и этнографии российских исследователей, так и с относительной стабильностью культурных границ на территории Кавказа. Первые письменные сведения о пребывании армян на Северном Кавказе относятся к XI в., в них отражены события 1062 г., во время которых Галицкий князь Федор обращался к "касогатским армянам". В 1846 г. армянский священник из. Моздока И. Хозров, известный среди черкесогаев как "джигит Хозров", опубликовал статью "Остатки христианства между закубанскими племенами, прощедшее и нынешнее их нравов и обычаев", посвященную жизни черкесогаев (Хозров, 1846). В это же время выходит статья в армавирской газете "Кавказ" И. Иванова под названием "Армавир", где он предполагает, что черкесские армяне вышли из Крыма 200 лет тому назад, т.е. в середине XVII в., а до этого они жили в Крыму среди татар 800 лет и при этом не утратили свой язык (Иванов, 1850). Архивные материалы по расселению черкесогаев среди адыгских племен составлялись пограничной канцелярией, которая допрашивала всех, кто проходил территорию русских поселенцев. Самое раннее упоминание такого рода относится к 1819 г., когда была сделана запись: "владения мирного князя Пшемафа Ахметука - армянской нации мальчик Киркор Балабанов" (ГКА, *ФЖ* 1819. 249-1-749-37,37 об.). Всего таких документов было обнаружено сорок четыре, причем в них встречаются упоминания и о греках, которые так же, как и армяне, издавна проживали среди черкесов ("аул Гадьгабль: грек Николай Сафире, родился в Абадзехском племени" - см. ГКА, Ф.X1 1832. 249-1-1286-2,3).' Определенное представление о торгово-хозяйственных занятиях черкесогаев и их численности (520 проживающих семей к сер. XIX в.) можно почерпнуть из работы барона К. Т. Сталя "Этнографический очерк черкесского народа" (Сталь, 1900, с.79). Один из важных источников по истории и этнографии горских армян - монография Ф.А. Щербины "История Армавира и черкесогаев", вышедшая в 1916 г. в Екатеринодаре (Щербина, 1916). Интересный историко-этнографический материал по этой группе содержится в трудах, опубликованных в последние десятилетия. Это прежде всего работы: Х. А. Поркшеяна "Переселение из Крыма. Армяне и черкесы на Дону", и "Происхождение черкесогаев и

' Материалы науч..сотр. Краснодарского историко-археологического музея В.И.Колесова.

основание г. Армавира" (Поркшеян, 1959; 1971), Г.С. Харатян (она же - Г.С. Аракелян) "Этническая история черкесогаев" (Харатян, 1981), Г.С. Аракелян "Черкесогаи. Историко-этнографическое исследование" (Аракелян, 1984), Б.В. Виноградова и С.Н. Ктиторова "Заметки об изучении актуальных вопросов истории черкесогаев и дореволюционного Армавира" (Виноградов, Ктиторов, 1995), И.В. Кузнецова "Одежда армян Понта" (Кузнецов, 1995 - б), С.Н. Ктиторова "История Армавира в контексте социально-экономического и культурного развития степного Предкавказья в XIX - нач. XX в." (Ктиторов, 2000). Во всех исследованиях, посвященных субэтнической группе черкесогаев, наиболее важнымсчитается вопрос о времени появления армян в горах Черкесии. По данному вопросу в литературе существуют различные версии. По мнению одних ученых, например Ф.А. Щербины, армяне переселились сюда из Армении в XIV в., после падения Киликийского царства (Щербина, 1916, с.2, 177), по мнению других, например Л.А. Погосяна, переселение шло в XV в. из Крыма (Погосян, 1981, с.21). Г. С. Аракелян, подробно изучив различные источники, в том числе архивные, а также эпические предания самих черкесогаев, пршла к выводу, что первыми переселенцами были армянские воины, которые появились здесь в конце X либо в XI в. (Аракелян, 1984, с. 29-73). Того же примерно мнения придерживаются Х.А Поркшеян, В.Б. Виноградов, С.Н. Ктиторов, которые, считают, что переход армян в горы Северного Кавказа, в том числе и Черкесии, был не одномоментным процессом, а включал в себя разные потоки, которые шли как из Армении, так и главным образом из Крыма и Малой Азии, охватывая при этом довольно длительный период- с X-XI вв. и вплоть до XVII в. (Виноградов, Ктиторов, 1995, с.129-131).

Историко-этнографическая группа *зоков* компактно проживала на территории юго-западных районов Нахичевана (историческая область Армении - Гохтн). Первые упоминания о Гохтне встречаются у армянского историка Фавстоса Бузанда (V в.) в его "Истории Армении", где он называет "князя Голтна (Гохтна) Атома" (Фавстос Бузанд, 1953, с.26). В труде Корюна (V в.), ученика и биографа создателя армянского алфавита Месропа Маштоца, имеется сообщение о том, что М. Маштоц направился со своими учениками проповедовать христианство в уезд Гохтн, где были сильны дохристианские народные верования (Корюн, 1997, с. 20-21). Армянский ученый VII в. Анания

Ширакаци в труде "Ашхарацуйц" ("География"), в числе областей и гаваров (уездов) исторической Армении называет гавар Гохтн. После нашествия монголов в XIII в. сведения о Гохтне в армянских письменных источниках встречаются уже реже. В труде историка XVII в. Аракела Даврижеци "Книга историй" освещаются трагические события, происходившие в начале XVII в., когда иранский шах Аббас I переселил множество армянских семей из городов Армении, в том числе из г. Джуги, в Иран, где вскоре в окрестностях столицы Исфахан они основали г. Нор-Джуга. В период правления иранского шаха Аббаса II в 1659 г. был издан указ, в котором он повелевал армянам и евреям переселиться на земли рядом с г. Нор-Джуга (Даврижеци, 1973, с. 345-372.). Об исторической связи армянского и еврейского народа в древности на территории Нахичевана приведены сведения в Рврейской энциклопедии 1894 г. и в Краткой еврейской энциклопедии 1976 г. В XIX в. наиболее полное исследование зоков принадлежит известному арменоведу К.П. Патканову, опубликовавшему в 1869 г. работу "Исследования о диалектах армянского языка. Филологический опыт" (Патканов, 1869). По его мнению, прозвище "зо/с" эта группа получила за особенность своего диалекта, который по некоторым показателям является одной из древних форм армянского языка (Там же, с. 54). В.И. Девицкий в своей статье "Каникулярные поездки по Эриванской губернии и Карсской области" выделил особую главу, посвященную *зокам* так называемой Араксской области, где он сделал предположение о самостоятельном, т.е. неармянском происхождении этой этнической группы. Свою гипотезу он основывал на их особом антропологическом типе, отличавшем их от остальных армян: "голубоглазые, волосы светлые" (Девицкий, 1896, с. 167-171.). В период 1970-1980 гг. комплексного изучения традиционной культуры зоков практически не велось. Исследование в области лингвистических особенностей диалекта зоков проводилось С. Саркисяном в его монографии "Агулийский диалект - язык зоков" (Саркисян, 1983). Одной из последних работ, связанных с проблемой автохтонности армянского населения этого региона, является книга Б.И. Ибрагимова "Средневековый город Керам", где он освещает некоторые вопросы археологии и этногенеза *зоков* за период XI - XV вв., не употребляя при этом данный этноним (Ибрагимов, 2000).

Что касается *ираноязычных армян (татов-армян),* то специальных исследований по их традиционной культуре не проводилось, в отличие от южнокавказских татов вообще, о которых имеется сравнительно обширная литература. Источниками по этнографии в целом татов являются первые этнографические заметки путешественника и натуралиста XVIII в. С.Г. Гмелина ("Путешествие по России для исследования всех трех царств естества") и востоковеда XIX в. Б. Дорна ("Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря"). Ряд сведений о расселении и быте татов-армян имеется в таких публикациях, как "Кавказцы 1750-1820. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским" (Кавказцы..., 1823), в труде М.М. Ковалевского "Заметки о юридическом быте татов" (Ковалевский, 1888). В конце XIX в. в результате активного исследования Кавказского региона и в том числе Закавказья был собран материал, обобщенный в работах двух известных ученых-кавказоведов - Б.В. Миллера "Материалы для изучения еврейско-татского языка" (1892), "Таты, их расселение и говоры" (1905) и В.Ф. Миллера "Армяно-татские тексты" (1894), "Татские этюды" (1905). В 1913 г. вышла работа К.М. Курдова "Таты Шемахинского уезда Бакинской губернии", в которой раскрывалась история и этнография некоторых групп татов, в том числе и татов-армян (Курдов, 1913). В период 1960-1970-х годов был издан ряд востоковедческих монографий и статей, в которых имелись сведения о татах и при этом вскользь упоминались ираноязычные армяне. Это работы В.Ф. Минорского - "История Ширвана и Дербента X-XI в." (Минорский,1963), И.М. Оранского - "Введение в иранскую филологию" (Оранский, ¡960), Ф.Д. Люшкевич - "Термин "тат" как этноним в Средней Азии, Иране и Закавказье" (Люшкевич, 1972), Н. Ханыкова - "Записки по этнографии Персии" (Ханыков, 1977), а также труд Эвлия Челеби - "Книга путешествий" (Челеби, 1979). В 1980-е годы в основном переиздается литература по общей этнографии татов. Обобщающая работа М.Е. Мататова "Таты" касается такой важной проблемы, как целостность татского этноса, если о таковой вообще можно говорить. Автор считает, что единого татского народа не существует и термин "тат" скорее означает языковую общность и является "лингнонимом" (Мататов, 1986). С начала 1990-х годов, в связи с напряженной политической ситуацией, вызвавшей повышенный интерес народа к своему

прошлому, начинают вновь появляться работы по татам. Так, в 1992 г. вышла монография М. Семенова "Кавказские таты и горские евреи", в которой автор затрагивает вопросы автохтонности татов на Апшеронском полуострове и проблемы их самоидентификации (Семенов, 1992). В том же году выходит работа В. Григорьяна "Насильственная ассимиляция мусульманских национальных меньшинств в Азербайджане", где особое внимание обращено на развитие этнополитических процессов в суверенных республиках (Григорьян, 1992). В последние годы вышли статьи армянского исследователя В. Восканяна о ситуации среди индо-иранских этнических групп в Армении (Восканян, 1999) и В.М. Викторина - «Три религии в фарсиязычной (татоязычной) общности России», о расселении татов-григориан, проблемах идентичности и об элементах их фольклорной традиции (Викторин, 1997).

Большой интерес в отечественной историографии вызывала этноконфессиональная группа *армян-католиков.* Наиболее ранний источник, в котором упоминается эта конфессиональная группа, относится к началу XV в. Автором его является европейский путешественник и дипломат XV в. Рюи Гонзалес де Клавихо (Рюи Гонзалес де Клавихо, 1881, с. 158 -162). Со слов очевидца, в землях, покоренных Тамурбеком (Тимур Ленг, Тамерлан), находился "замок Маку, который принадлежал одному христианину-католику по имени Норадин, и все жители этого замка были христиане-католики, хотя по происхождению они были армяне и владелец их был армянином..." (Там же, с. 158). В труде упомянутого выше армянского историка Аракела Даврижеци "Книга историй" также сообщается о том, как франки обманом вывезли из монастыря Сурб Рипсиме святые мощи и доставили их в г. Исфахан, но потом по требованию многих армян и священников Эчмиадзина эти мощи были вновь возвращены в монастырь (Аракел Даврижеци, 1973, гл. 16, с. 157-170). В конце XIX - начале XX в. традиционная культура армян-католиков была достаточно подробно описана исследователями, проявлявшими как специальный, так и любительский интерес к местному населению. Так, например, в 1880 г. в своих заметках о Батумской области Д. Бакрадзе сообщает об армянах-католиках, которые "имели своего епископа, в ведении которого были Ардаган, Ольты, Батуми, сел. Шавшет и пр." (Бакрадзе, 1880, с. 156). Учитель городского училища в г. Ахалцихе Тифлисской губернии В. Иванов в своих данных о

городском населении Ахалциха, извлеченных из посемейных списков (за 1886 г.), сообщал, что численность коренных жителей в нем русской национальности - И семей (46 чел.), армянской - 1699 семей (8509 чел.), грузинской - 436 семей (2239 чел.), еврейской - 340 семей (1655 чел.) (Иванов, 1886, с. 167). Традиционная культура армян-григориан Ахалциха была изучена В.Н. Акимовым, который в 1889 г. опубликовал материал по их свадебным обычаям (Акимов, 1889). Автор приводит статистические данные об этноконфессиональных группах Ахалциха: "число армян, живущих в 44 деревнях, доходит до 24859 дущ обоего пола, армян-католиков - до 6214 душ обоего пола, грузин - 14421" (Акимов, 1889, с.2). Подробный отчет о состоянии поселений в Ахалкалакском уезде на 1898 г. составил И.П. Ростомов (Ростомов, 1898). Он перечислял многочисленные селения уезда (сел. Абул, Аластан, Бавра, Баралеты, Вареван, Гандза, Гокия, Джиграшен, Чандуру, Карум, Сатха, Фока, Хоспио, Хорения и др.), в которых описывал конфессиональную обстановку, наличие и количество грузинских православных и армянских католических церквей. Причем, в сел. Джиграшен, по его сообщению, армянское население (монофиситы) отправляло религиозный культ в грузинской церкви, в селах Бавра и Вареван были только грузинские церкви, хотя в этих селах совместно проживали армяне-католики и грузины (Ростомов, 1898, с. 134-136). Этнографический материал по свадебной обрядности армян-католиков г. Артвина был тщательно подобран и изучен Н.С. Державиным (Державин, 1905). В его сведениях содержится ценная информация обо всех этапах артвинской свадьбы и послесвадебном периоде жизни молодой семьи. В более поздний период изучению этой группы армян посвятили свои труды такие видные ученые, как Н.Я.Марр (Марр.1922), С.Д. Лисициан (Лисициан, 1926, 1955). С 1970-х годов стали появляться труды по изучению византийского общества, в которых затрагивались вопросы этнической ситуации, сложившейся на границах Византийской империи. Это, прежде всего, работы А.П. Каждана (Каждан, 1974), Г.Г. Литаврина (Литаврин, 1977), В.А. Арутюновой-Фиданян (Арутюнова-Фиданян, 1980, 1996, 1998, 2000), Н.Г. Волковой (Волкова, 1978) Г.Л. Микаэляна (Микаэлян, 1980), Н.Г. Волковой, Т.Н. Джавахишвили (Волкова, Джавахишвили, 1982), Ю.Д Анчабадзе, Н.Г. Волковой (Анчабадзе, Волкова, 1990), А.Е. Тер-Саркисянц (Тер-Саркисянц, 1998). В своих

исследованиях по традиционной культуре армян Грузии Н.Г. Волкова отмечала, что среди живущих там франгов (армян-католиков) проживали и грузины-католики, которые не имели собственного грузино-католического богослужения и относились к церковной юрисдикции армянской католической церкви. "В селении Вардис-Убани Дманисского района живут грузины и армяне. Последние имеют армянск)то форму фамилии и в паспорте записаны армянами....при расспросах выяснилось, что все живущие здесь армяне по происхождению грузины, переселившиеся около 100 лет тому назад из разных районов Грузии.."(Волкова, 1978, с 16-17). В своей монографии, посвященной армянам и их диаспорам на территории России, А.Е. Тер-Саркисянц упоминает об интересном факте: в Старом Крыму с 1790 г. проживала община армян-католиков, переселившаяся сюда по разрешению Г. Потемкина из Екатеринославской губернии. Они были причислены к разряду государственных жителей, на 10 лет освобождались от налогов и военной службы, имели право свободно заниматься торговлей, ремеслами и сельским хозяйством. Кроме того, община наделялась правом самоуправления (была построена ратуша в Старом Крыму) и имела свой суд в Карасубазаре, который функционировал до 1870 г. (Тер-Саркисянц, 1998, с.277-278).

Другая этноконфессиональная субэтническая группа - *армяне-греки* (т. е. православные халкидониты, или цаты) - в этнографическом отношении относится к числу практически неисследованых, в то же время в исторической литературе они упоминаются нередко. Основные сведения, имевшиеся в трудах армянских историков средневековья, таких как Ухтанес (X в.), Степанос Таронаци (по прозвищу Асохик, Асолик, что значит *Повествователь)* (XI в.), Мхитар Айриванский (XIII в.), Мхитар Апаранский (XV в.) и др., касались вопросов генезиса данной группы и ее социально-политической роли в армяно-византийском обществе в X-XIII вв. Мхитар Апаранский называл армян-цатов армянами по языку, письму и происхождению, но греками по вероисповеданию "и по всем законам и во всем покопным грекам". Он называет их *"цайтами",* что по позднейшему толкованию армян-мхитаристов, означает "недостаточные, половинчатые" (Цит. по: Арутюнова-Фиданян, 1980, с.58). Немалый вклад в историю изучения армян внес И.О. Эмин. В его статье "О Цадах" подробно рассматривается проблема происхождения этой субэтнической

конфессиональной группы армян **и** дается этимология слова "цад": "т'цад - прилагательное, встречается в X в. в армянских Четьи-Минеях, в житии св. Григория Нарекского..." (Эмин, 1896, с. 137). В начале XX в. вопрос об армянах-цатах рассматривали такие видные ученые, как Н.Я. Марр (Марр,1905) и Н.Г.Адонц (Адонц, 1908, 1911). В своей работе "Аркаун, монгольское название христиан" Н.Я. Марр, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах, обратил внимание специалистов на "высокий культурно-исторический интерес изучения армянского халкидонитства" (Марр, 1905, с.67). Н.Г. Адонц в статье "О происхождении армян-цатов" склоняется к мысли, что в источниках, касающихся проблем этой группы армян, часто возникает путаница. По его словам, *"цат* - термин этнический", если применяется к "народу, который упоминается у арабских писателей под названием зотт или зутт", которые являются одним из цыганских племен (Адонц, 1911, с. 244). Помимо этих *цатов,* "в Армении существовала также армянская халкидонитская община в составе имперской церкви, в пору конфессиональных распрей и смут ...*цаты* отпали от своей веры и примкнули к армянам - халкидонитам и ромеям" (Адонц, 1911**,0**.246).

Освещая в своей работе проблему социального состава господствующего класса в Византии, А.П. Каждан упоминает о статусе армян-монофиситов в византийском обществе, и в частности говорит, что "их причисляли к еретикам и официальная церковь воспрещала православным общаться с армянами, а тем более вступать с ними в брак" (Каждан, 1974, с. 140). В своих работах В. А. Арутюнова-Фиданян, критикуя некоторые исследования, проводившиеся ранее, пришла к заключению, что "с XII в. в Византии идет эллинизация оторванных от родной почвы армянских аристократов...они вливаются в ряды византийской интеллектуальной элиты, занимают посты в гражданской администрации и церковной иерархии империи, а часть превращается в провинциальных земельных собственников" (Арутюнова-Фиданян, 1998, с. 181). Автор, наряду с собственным аналитическим материалом проводит комплексный обзор источниковой базы по истории армян-халкидонитов. На территории Грузии в Цалкинском районе известно с^л. Керяк, в котором, по сообщению литературных источников, проживали так называемые *армяне-греки* (т.е. православные армяне) (Эриксон, 1898; Хаханов, 1907). Они и до сих пор там

живут, о чем достаточно подробно сообщается в изданной "Энциклопедии советских греков" (Манелов, Вардиков, 1994, с. И 7-118), а также в коллективном труде "Славные греки Грузии", написанном историками и любителями изучения истории своего народа (Читлов, Читлов, Гуриели и др., 1995,**0**.438-441; Манелов, Вардиков, 1994, с.117-118).

Сравнительно много историко-этнографических исследований посвящено периферийной группе *новонахичеванских,* или *донских, армян.* В 1903 г. в этнографическом журнале "Азгагракан Иандес" была опубликована работа Е. Шахазиза "Новый Нахичеван и новонахичеванцы. Исторический обзор" (на арм. яз.), в которой наряду с историческими данными представлен обширный этнографический материал по разным сторонам бытовой культуры этой группы. Истории новонахичеванской армянской колонии посвящен двухтомный труд на армянском языке В. Б. Бархударяна (Бархударян, 1967, 1985). Отдельные сведения историко-этнографического характера имеются также в работах Х.А. Поркшеяна "Армянский фольклор Нор Нахичевана" (Поркшеян, 1971 (на арм.яз.)), О.Х. Халпахчьяна "Архитектура Нахичевани- на -Дону" (Халпахчьян, 1988), Ж.А. Ананяна и В. А. Хачатуряна "Армянские общины России" (Ананян, Хачатурян, 1993). В 1990 и 1996 гг. был собран достаточно большой полевой материал среди донских армян А. Е. Тер-Саркисянц, на основе которого ею были опубликованы работы: "Донские армяне: этнокультурная характеристика" (1991), "Этнокультурный облик армян Северного Кавказа: история и современность" (1995), "Донские армяне": тенденции этнокультурного развития" (2000-а), "Основные тенденции развития современной семьи и семейных обрядов у донских армян (по материалам полевых исследований 1990-**Х** годов" (2000-6). Эта группа достаточно подробно описана ею также в монографии "Армяне. История и этнокультурные традиции" (Тер-Саркисянц, 1998, с.310-344), где автор дает ее историко-этнографическую характеристику. Причинами переселения крымских армян на Северный Кавказ были конкретные государственные интересы Российской империи, а именно "ослабление Крымского ханства (в 1783 г. его земли были включены в состав Российской империи) и заселение южнороссийских степей людьми, имеющими большой опыт в земледелии, торговле и ремеслах" (Тер-Саркисянц, 1998, с.310)- В монографии используются материалы Е. Шахазиза "Новый Нахичеван и

новонахичеванцы. Исторический обзор" (Шахазиз, 1903, русский перевод), а также использованы данные полевых исследований автора, включая анкетный опрос 160 человек. Статья С.С. Михайлова "Армяне и удины на Дону" кратко знакомит читателя с историей и этнографией донских армян (Михайлов, 1996). Относительно языковой ситуации среди новонахичеванских армян определенный интерес представляет статья А.Н. Гаркавец "Конвергенция армяно-кыпчакского языка к славянским" (Гаркавец, 1979).

Первое упоминание о субэтнической группе *амгиенских армян* содержится в труде армянского историка VIII в. Гевонда (не позднее 790 г. н.э.) "История халифов" (Гевонд,1862). Ценные сведения содержат и записки упомянутого выше Рюи Гонзалеса де Клавихо (Рюи Гонзалес де Клавихо, 1881). Специальный научный интерес к данной группе отмечается в работах П.П. Короленко (Короленко, 1902), В.М. Сысоева (Сысоев, 1901) и др. Новый интерес к амшенцам пробуждается в 1960 - 1980 гг. Публикуются статьи А. Овакимяна и М. Торлакяна, в которых дан анализ источниковой базы по истории'Амшена, а также приведены материалы по традиционной культуре армян Понта. Среди проживавших на территории Абхазии и Краснодарского края амшенских армян свои исследования проводили Н.Г. Волкова (Волкова, 1966, 1983), А.Е. Тер-Саркисянц (Тер-Саркисянц, 1984, 1995, 1998). По амшенцам опубликована также монография И. В. Кузнецова - "Одежда армян Понта" (Кузнецов; 1995 -б). Материалы, посвященные этой теме, помещены в сборнике "Армяне Северного Кавказа", среди них статьи упомянутого выше И.В. Кузнецова - "PONTICA CAUCASICA ETHNICA" (Кузнецов, 1995 -а), В. 3. Акопяна - "Национальные районы и их официальный язык" (Акопян, 1995), Н.В. Атабекян, К.Э. Григорьян, Л.М. Дрейера - "Армяне села Гайкадзор (этнографические заметки), В.Н. Анисимовой, А.А. Киселева, А.П. Попова - "Армяне села Сукко (этнографические заметки)" и др.

Практически не освещена в историографии такая субэтническая группа армян, как *эдессийцы.* Одно из первых упоминаний об этой группе встречается в газете "Ставропольские губернские ведомости" (СГВ) в статьях М. Крюкова "Путевые заметки" (Крюков, 1852, с. 568-571), неизвестного автора "Новый год в Ставропольской губернии" (СГВ, 1855, № 1-2), в "Военно-статистическом описании Терской области" составленном Т.Н. Казбеком (Казбек, 1888, с.ПО-

111). За всю их историю проживания на территории Северного Кавказа учеными не было проведено ни одного комплексного этнографического исследования, кроме изданного на благотворительные средства сборника очерков по истории сел. Эдессии - "Едессия. Страницы истории", подготовленного группой историков (Акопян, Наатакян, Суменко и др., 1993) и упоминания в статье А.В. Авксентьева "О некоторых этнических группах Ставрополья (армяне, греки, немцы, ногайцы, туркмены)» (Авксентьев, 1994, с. 8-10).

Вопрос об этнической принадлежности *хемшшов* вызывает у исследователей до сих пор разные предположения. В литературе уникальной традиционной культуре этой группы посвящены работы таких исследователей и путешественников, как упоминавшийся уже не раз Рюи Гонзалес де Клавихо "Дневник путешествий ко двору Тимура в Самарканд в 1403-1406" (Рюи Гонзалес де Клавихо, 1881), Г.Н. Казбек "Три месяца в Турецкой Грузии" (Казбек, 1876), Э. Лиозен "Берег Русского Лазистана" (Лиозен, 1905-1906). В современной историографии материалы по этнографии хемшилов в той или иной степени имеются в работах В.А. Гордлевского - "Османская свадьба" (Гордлевский, 1962), Б. Торлакяна - "Этнография амшенских армян" (Торлакян, 1991.), В.М. Шамиладзе - "Хозяйственные, культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии" (Шамиладзе, 1979), В.П. Курылева - "Некоторые малые этнические группы Южного Казахстана (греки, курды, турки, хемшилы)» (Курылев, 1988-1989, 1992), И.В. Кузнецова - "Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры" (Кузнецов, 1995) и "Турки-хемшилы или исламизированные армяне?" (Кузнецов, 2000). В монографии В.М. Шамиладзе упоминается группа эли-хемшилов или, как их еще называли, курдо-хемшилов, ведущих полукочевой образ жизни и занимающихся совместно с курдами отгонным скотоводством в предгорьях Кавказского хребта. По его словам, они "кочевали в Нижней Картли, Кахетии и отдельных частях Юго-Западной Грузии, потом они перешли к полукочевому образу жизни" (Шамиладзе, 1979, с. 192). Автор описывает внутреннюю социальную жизнь общины и основные территории их миграций в начале XX в. И.В. Кузнецов в монографической работе "Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры", посвященной проблемам семиотики традиционной культуры амшенских армян, делает предположение о генетической связи между

амшенскими армянами и хемшилами, говорящими на близкородственных диалектах западного варианта армянского языка и долгое время проживавших на общей территории в Трапезунде (Турция). В статье "Турки-хемшилы или исламизированные армяне?" он продолжает размышление об этногенезе хемшилов, но, даже приведя данные о некоторых отличиях диалектных форм армянского языка этих двух групп, и подробно исследовав мусульманскую культуру хемшилов, он оставляет вопрос об их происхождении открытым (Кузнецов, 2000, с.226-258).

Сведения по этнографии закавказских *цыган-боша* содержатся в трудах таких исследователей XIX- XX вв, как И.И. Шопен "Статистическое описание Армянской области" (Шопен, 1841), Паспати "О материалах для изучения цыган" (Паспати, 1870), К.П. Патканов "Цыгане. Несколько слов о наречиях закавказских цыган: боша и **Карачи"** (Патканов, 1887), В.П. Папазьян "Армянские боша" (Папазьян, 1901), Г. Ванциан "Армянские цыгане" (Ванциан, 1901), Н. Адонц "О происхождении армян-цатов" (Адонц, 1911), Н.Я. Марр "Племенной состав населения Кавказа" (Марр, 1920). Так, например, со ссылкой на свидетельства и записки исследователей и путешественников О.Н. Саргисьяна, Паспати, М.И. Кунавина, письма учителя Иокимова к Е. Г. Вейденбауму, описывавшие традиционную культуру этого народа, К.П. Патканов, который сам по этническому происхождению был боша, приводит многочисленные примеры из их жизни, говорит об их расселении и говорах. Немалую лепту в изучение этнографии боша внесли Г. Ванциан и В.П. Папазьян. В работе Г.Ванциана представлены пространные размышления в несколько романтическом стиле о культуре и менталитете закавказских цыган, но при этом автор не упускал из внимания интересные сведения об их кочевом образе жизни, занятиях и традициях. Паспати, В.П. Папазьян и К.П. Патканов, исследовав язык боша, составили небольшой бошский словарь общеупотребимых слов. Сведения И.И. Шопена представлены статистическими материалами по численности и расселению цыган-боша в Закавказье (Шопен, 1841). В 1980 г. Н.И. Кирей и О.А Сердюк опубликовали статью "Изучение цыган европейской части России и Кавказа в дореволюционной отечественной этнографии" (Кирей, Сердюк, 1989), в 1999 г. в сборнике, составленном по материалам международной конференции "Армения-Иран-Роесия",

проходившей в Ереване, вышла статья В. Восканяна "Индо-иранские этнические группы в Армении: армянские цыгане (боша)" (Восканян,1999). В 2000 г. в Воронеже была издана монография Н. Деметер, Н. Бессонова, В. Кутенкова "История цыган. Новый взгляд", где имеется небольшой раздел о цыганах боша (Деметр, Бессонов, Кутенков, 2000). Исследовательская работа среди национальных меньшинств (в том числе армянских цыган) была проведена Центром этнокультурологических исследований «Востан» и Институтом археологии и этнографии НАН Республики Армения, в результате которой был выпущен сборник «Национальные меньшинства Республики Армения сегодня» (Ереван, 2000).

Менее всего на сегодняшний день изучена локальная группа *тумбулъцев (армян-дервишей)* (дервиш - от перс. - бедняк, бродяга). Судя по непроверенной информации в форме устного сообщения И.В. Кузнецова, жители сел. Тумбул в последнее десятилетие стали считать себя иранцами, что может быть вполне правомерно объяснено их происхождением из иранского города Салмаста. Этой самобытной группе посвящена статья инспектора Нахичеванского городского училища К.Н. Никитина, опубликованная в "Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа" (Никитин, 1882, с. 109-142). Сведения о дервишах встречаются также в работе Н. Ханыкова "Записки по этнографии Персии" (Ханыков, 1977). Некоторая инфгрмация о похожей на дервишей группе *кашиков* упоминается в дневнике Рюи Гонзалеса де Клавихо. Местом их поселения названо сел. Делузаркент, что в переводе означало "селение сумасшедших", а жителей его называли "кашики" (Рюи Гонзалес де Клавихо, 1881**,0**.151-152).

НАУЧНАЯ НОВИЗНА ИССЛЕДОВАНИЯ Данная работа представляет собой первую попытку комплексного исследования целого ряда субэтнических групп армян и групп, близких по ряду своих этнических признаков к армянам. Автор впервые освещает некоторые стороны современной этнографии таких групп, как *зоки, франги, цыгане-армяне (боша), ираноязычные армяне, хемшилы,* а также затрагивает вопросы происхождения *эдессийцев,* пытается осветить страницы этнической истории таких малоизученных групп, как *тумбулъцы* и *армяне-греки.* Данное исследование построено на принципах конструктивистского подхода, с помощью которого делается попытка

классификации форм этнической идентичности, в том числе и у наиболее сложных по определению групп: *ириноязычных армян* и *хемшшов.*

ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНА ЧИМОСТЬ ДИССЕРТАЦИОННОЙ РАБОТЫ

Содержащиеся в диссертации факты и выводы могут быть использованы при чтении курса "Этнология народов Кавказа", подготовке з^ебников, разного рода справочных изданий по странам и народам и т.д. Используемая в работе классификация этнических групп может применяться в различных вариантах подобного типа исследовательской работы.

СТРУКТУРА ДИССЕРТАЦИОННОЙ РАБОТЫ Работа состоит из ВВЕДЕНИЯ, четырех глав, ЗАКЛЮЧЕНИЯ и списка использованной литературы.

АПРОБАЦИЯ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании Отдела народов Кавказа Института этнологии и антропологии РАН 18 декабря 2001 г., протокол №12.

Основные положения исследования опубликованы в 11 статьях, докладывались на IV Конгрессе этнографов и антропологов России, на межвузовских конференциях в г. Краснодаре, а также изданы в виде методического материала по лекционному курсу «Традиции и обычаи народов Северного Кавказа». (Список прилагается в конце автореферата).

ГЛАВА 1. ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ СУБЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ АРМЯН

В данной главе диссертации представлены такие субэтнические группы, как *черкесогаи, зоки, ираноязычные армяне.* Вышеперечисленные группы относятся к субэтническим подразделением армянского этноса по ряду своих признаков: у них присутствует армянское самосознание, используются в быту элементы армянской традиционной культуры, они приверженцы Армянской апостольской церкви. Но при этом как субэтнические группы они имеют особенности, отличаюгцие их от «материнского» этноса. Главной такой особенностью у них является язык. Историческое формирование всех этих групп проходило вдалеке от основного армянского этнического массива, что в итоге привело у них к возникновению отличительных этнолингвистических признаков.

В тоже время данные три группы не могут быть строго отнесены только к этнолингвистической категории субэтноса, потому что на их формирование оказывали влияние ассимиляционные процессы *{черкесогаи),* конфессиональные *{ираноязычные армяне)* и исторические *{зоки)* факторы. Так, *черкесогаи,* до 20-3 0 - х годов XX в. в быту чаще употребляли диалекты адыгского языка (шапсугский, бжедугский и т.д. в зависимости от исторического соседства с этми адыгскими племенами). Под влиянием Армянской церкви у *ираноязычных армян,* или татов-григориан (армяно-таты), как их чаще называют в этнографической литературе, появилась армянская идентичность, но в то же время остался их иранский диалект, *парсерен,* который они используют до сих пор в качестве языка домашнего общения. Лингвистическая особенность армянского диалекта *зоков* вполне объяснима условиями их формирования и расселения (историческая область Гохтн)^, но именно из-за исторической памяти о соседстве и даже возможной ассимиляции еврейского народа в этом районе, *зоки* выделяются на армянском этническом «фоне».

^ Подобного рода разные диалекты имеют и другие историко-этнографические группы армян: карабахцы, ширакцы и др.

1.1 ЧЕРКЕСОГАИ

Черкесогаи (самоназвание - *эрмелы,* в этнографической литературе фигурируют как черкесские, или, горские армяне) представляют собой одну из субэтнических групп армян Северного Кавказа. Как уже упоминалось выше, за время длительного проживания в среде горцев они утратили свою первоначальную традиционную культуру и армянский язык, полностью заимствовав местные обычаи и даже языковые диалекты адыгов. В то же время черкесские армяне всегда оставались адептами Армянской апостольской церкви, что являлось определяюш;им фактором их армянской идентичности. В конце XVIII в., во время их переселения на русскую сторону Кубани и позднее, с основанием ими Армавира, они, общаясь с другими армянами, прибывшими на Кубань, выучили армянский язык, чтобы иметь возможность контактировать со своими соплеменниками. Впоследствии, со значительным увеличением русского населения в Армавире, среди них распространился русский язык, который они используют в настоящее время в качестве повседневного языка, что порой приводит к тому, что часть городских черкесогаев причисляет себя к русским.

К раннему периоду (XI в.) относилось описание, где упоминались события 1062 г., во время которых Галицкий князь Федор обращался к "касогатским армянам". В 1846 г. священник И. Хозров опубликовал статью о жизни черкесогаев, в которой, в частности, писал: "Тамошние армяне ни чем не отличаются от черкесов - тот же язык, обычаи, нравы, кушанья, домашняя утварь и одежда. Армянского языка не знают, и те имеют небольшое понятие о вере, которые находятся в частых сношениях с армянами, живущими в Черномории" (Хозров, 1846). В 18зО г. И. Иванов сделал предположение, что армяне вышли из Крыма 200 лет назад, т.е. в середине XVII в., а в Крыму они жили среди татар 800 лет, но язык при этом не утратили (Иванов, 1850). Интерес представляют некоторые данные о времени появления армян в черкесских горах. Большинство ученых, занимавшихся этой проблемой, согласны с версией И. Хозрова о том, что: "после совершенного уничтожения Армянского царства народ рассеялся по всему свету и многие из армян, привлеченные выгодами торговли, поселились между черкесами" (Хозров,

1846). Затем автор добавляет, что, по преданиям, эти армяне - выходцы из Анатолии, Трапезунда, Константинополя, Крыма и Грузии, что некоторые фамилии переселились сюда лет 200 тому назад, и что они всегда придерживались григорианского вероисповедания.. Вторая гипотеза была построена на преданиях самих черкесогаев, согласно которым их предки поселились среди черкесов около 400 лет тому назад, т. е. в XV в, причем отмечалось, что это имело место "непосредственно после разрушения армянского царства" (Щербина, 1916, с.2).

Важное значение для исследования этнокультурной истории черкесогаев имеет изучение населения самого значительного их компактного поселения - Армянского аула (с 1841 г. - Армавира). Поэтому материалы по армавирским черкесогаям представляют особый историко-культурный интерес.

В Армавире, с самого начала его основания, выходцы с территории различных адыгоязычных этнокультурных общностей поселялись компактно. В результате новый аул разделился на четыре квартала, названия которых соответствовали прежним местам расселения черкесогаев: Хатукаевский, Гяурхабльский, Егерухаевский и Хакубхабльский. Примечательно, что население последнего из перечисленных кварталов было наиболее смешанным, но преимущественно состояло из выходцев с территории так называемых "демократических племен", в особенности *шапсугов* и *бжедугов.* В последующие годы население кварталов Армавира пополнялось выходцами из различных местностей, но показательно, что многие селились в соответствии с вышеотмеченным принципом. В 1840 г. в Армавире насчитывалось 400 семейств черкесогаев, включавших более 1,5 тыс. человек. В конце 50-х годов XIX в. население его, несмотря на эпидемию холеры, превысило 3 тыс.человек. К концу XIX в. здесь проживало 520 семей. Население каждого квартала характеризовалось определенной общностью языка (здесь функционировали диалекты соответствующих адыгских групп). Это обстоятельство оказало влияние на характер межквартальных отношений внутри Армавира: в начальный период для населения отдельных кварталов в известной степени были характерны относительная замкнутость, наличие внутриквартальных интересов как в области экономической, так и общественной жизни. Это еще более закрепилось тем фактом, что земельные распределения осуществлялись

по кварталам. Все это говорит о том, что внутриквартальное население характеризовалось целостностью, определенным единством, несмотря на известную прежде расселенность на территории соответствующих адыгоязычных групп (Коков, 1974. с. 29).

В аспекте этнического состава населения Армавира весьма важно отметить, что не только собственно черкесогаи заселили его. С самого начала черкесогаи привезли с собой при переселении и значительную группу зависимого черкесского населения. В первые годы основания Армавира там было 247 черкесских семей. Некоторые, находясь на службе у армян, перенимали их веру и вскоре стали считать себя армянами (Аракелян, 1984, с. 68-70). Случаи принятия черкесами христианства армяно-григорианского толка зафиксированы не только в Черкесии, но и в Новом Нахичеване, в селе Крым, где некоторые жители носили фамилию Черкесян, что свидетельствовало об их черкесском происхождении (Поркщеян, 1959, с.194-195). Аналогичные явления были отмечены Н.Г. Волковой, которая, в частности писала, что: "имела место и ассимиляция армянами других национальностей - крымские татары приняли армянскую веру" (Волкова, 1966, с.268). Кроме черкесов в процессе становления общности черкесогаев немалую роль сыграл греческий этнический компонент. Греки в этих районах жили по соседству с армянами и адыгами (Короленко, 1902, с.96-98). Они так же, как и армяне, испытали на себе процесс черкесизации на культурном и языковом уровне, но, сохраняя православие, греки смешивались с армянами, а некоторые из них принимали даже "армяно-григорианскую" веру (ЦГИА Арм. ССР, документы Астраханской Армянской Консистории, фонд 52, оп.2, д.2150; Цит. по: Аракелян, 1984, с.73).

Ф.А. Щербина подробно описывает процесс образования и обустройства города Армавира, обращая немалое внимание на этноисторические факты, предшествовавщие и способствовавшие переселению групп армян из адыгских аулов. Так, группа армян, в которой перечисляются фамилии: Кусиков, Айдинов, Назаров, Азгимов, Капланов, Мосесов, - переселилась из Хатукаевских мест в станицу Казанскую в 1839 г. под покровительство "...черкеса Хатукаевского узденя первой степени Маххомет Гирей Педисова, служившего в конвое государя" (Щербина, 1916, с. 15). Позже вместе с гяурхабльцами часть хатукаевских армян переселится в Армавир, где образует свой район. В 1838 г.

черкесские армяне обратились к генерал-лейтенанту Зассу, чтобы их приняли под российское покровительство и поселили к русским в районе крепости Прочный Окоп. В 1842 г. они были приведены к присяге на подданство России (Иванов, 1853, с.80).

История переселения гяурхабльских армян была типичной в связи с напряженными отношениями между армянами и черкесским окружением. Щербина упоминает следующие фамилии гяурхабльских армян: Аксептов, Муратов, Попов, Кирьяков, Гирагосов, Ширинов, Табелов, Паносов. Они жили по устью р. Белой, а в 1836 г. переселились к устью р. Лаба. Долгое время гяурхабльцы находились под покровительством генерала князя Болотокова, с которым их связывали отношения аталычества, но убийство князя ослабило их позиции перед их соседями - темиргоевцами. Далее об их истории известно, что они дважды переселяются вместе с хатукаевцами и егерухаевцами в 1838 г. ив 1839 г. переходят жить в Армавир, основав там свой район.

Группа егерухаевцев перешла в Армавир из нынешней станицы Темишбекской. Среди них известны следующие фамилии: Алавердов, Тамбиев, Давыдов, Попов, Шаханов, Шоров, Баронов, Гирагосов, Даргинов, Кумшаев, Твелов, Кокчев, Беликов, Данов, Исаков, Магдесиев.

Последняя большая группа армян, определенная Ф.А. Щербиной как хакубхабльская группа, получила свое название от имени Хакуба Джантимирова. Эта группа состояла из 18 семей, имевших следующие фамилии: Дантемиров, Акубжанов, Баронов, Каракашев, Темиров, Каладжаев, Асланов, Айвазов, Байтеков, Богосов, Капланов, Азгимов, Курджинов, Хачадуров. К ним присоединялись бжедугские армяне Оземировы и шапсугские - Абатовы и Шупаковы. Эта группа основала четвертый район в г. Армавире. К ним переселились армяне из бжедугских аулов со следующими фамилиями: Аладжев, Асланов, Артемов, Айвазов, Капланов, Саркисов, Шахбазов, Шахназаров. От шапсугов к ним ушла группа, в которой перечисляются фамилии: Попов, Богарсуков, Оганов, Капрелов, Ширинов. Харадинов, Каспаров, Хачиков.

По некоторым данным, Ф.А. Щербина уточняет, что такая фамилия, как Тамбиев принадлежит "обармяневшимся кабардинцам", что Матеосовы -по

происхождению греки, а фамилия Баронов приписывается крымским татарам, которые смешались с армянами (Щербина, 1916, с. 12).

Наибольшее число черкесогаев проживало среди темиргоевцев (хатукаевские и егерухаевские армянские селения), бжедугов и шапсугов. В то же время среди абадзехов не было черкесогайских поселений.

Занятость черкесогаев в сельском хозяйстве, до их переселения на русскую территорию, имела особенные черты, связанные с их социальным положением в черкесском обществе. Так, основные полевые работы выполнялись у них рабами- ясырями из бедных черкесов. Но при этом их не могли заставить работать сверх нормы, так как у рабов имелись покровители из богатых и знатных черкесов, которые в случае жалоб могли заступиться или даже отобрать их у какого-нибудь черкесогая. Во время сенокоса хозяева и ясыри в поле вместе проводили до нескольких недель (Иванов, 1853, 1855). В Армавире в хозяйственном быту населения различных кварталов отчетливо проступали характерные для них черты. Население квартала Хакубхабль занималось полевыми земледельческими работами. Это вполне понятно, поскольку оно состояло в основном из выходцев с территории так называемых "демократических племен", среди которых земледелие было довольно развитым и престижным занятием. Население же других кварталов Армавира, состоявшее преимущественно из выходцев с территории "аристократических племен" и во многом усвоившее традиции адыгского «дворянства», не занималось земледелием. Больше того, хакубхабльцев они подвергали насмешкам в связи с их занятиями, подчеркивая свое пренебрежительное отношение к земледельческому труду. Земельные участки этих черкесогаев если и обрабатьшались, то исключительно трудом зависимых черкесов. Засвидетельствованы случаи, когда земли черкесогаев сдавались в аренду "русским переселенцам". В целом земледелие в хозяйственной жизни армавирцев в этот период не занимало важного места. В качестве пахотных орудий использовались деревянный плуг и соха, которые имели распространение в данном регионе. Из земледельческих культур, видимо, под влиянием местных традиций, наибольшее распространение имело просо. На втором месте была пшеница. Сеяли также ячмень, кукурузу, рожь и овес (Аракелян, 1984, с.92-97).

Еще меньшее распространение у черкесогаев получило выращивание садовых, бахчевых и огородных культур. Из бахчевых культур выращивались арбуз и дыня, из огородных—огурцы, капуста и картофель. Как свидетельствуют источники, земледельческие продукты шли лишь на внутренние потребности населения.

Скотоводство занимало несравненно больший удельный вес в хозяйстве, нежели земледелие. Черкесогаи пригоняли с гор большие табуны лошадей, стада овец, буйволов и коров. Буйволов преимущественно держали для ведения земледельческих работ, используя в качестве тягловой силы, овец и коров—^для получения мяса, молока, шерсти, часть которых шла на продажу, а лошадей—для верховой езды и продажи. По данным 1859 г., в Армавире черкесогаи держали 1500 лошадей, 15000 овец, 5 720 голов крупного рогатого скота, из них 520 буйволов. Лошади были преимущественно у богатых армавирцев, основное же население занималось разведением овец и крупного рогатого скота. Продажа скота на рынках Северного Кавказа приносила огромные прибыли черкесогаям (Там же, с. 92-97).

Система ведения скотоводства характеризовалась целым рядом специфических черт, наиболее существенным из которых было почти круглогодичное пастбищное содержание скота на сезонных угодьях, приведшее к появлению временных поселений. В них значительную часть года проживала часть членов наиболее состоятельных семей. Малоимущие же семьи, как правило, в течение года различные виды скота содержали на ближайших пастбищных угодьях, что не требовало временного переселения части семьи. Эти особенности ведения скотоводческого хозяйства наложили отпечаток на их культуру и быт.

Царское правительство уже в период проживания черкесогаев на русской стороне Кубани одарило их значительными земельными участками. Последние становились собственностью всей черкесской общины. Лишь некоторые отдельные лица имели частные участки, полученные от правительства за те или иные заслуги.

Обрабатываемая часть общинных земель распределялась по кварталам, а пастбищные участки не делились и находились в общинном пользовании. Вся обрабатываемая земля находилась вне аула, при домах же не было ни садов, ни

огородов. Экономическая общность населения квартала выражалась в том, что выделенная всему кварталу земля в дальнейшем не делилась на семейные участки, а обрабатывалась сообща, совместными усилиями.

Важным компонентом в комплексе хозяйственной деятельности черкесогаев в Армавире была торговля, в особенности меновая торговля с горцами. С разнообразными товарами черкесогаи часто отправлялись в самые дальние адыгские аулы. Сохранялись торговые связи с различными городами Северного Кавказа. Постепенно складывались торговые сношения с населением соседних казачьих станиц. В центре Армавира очень скоро появились десятки лавок, специальным царским указом предусматривались в ауле ежегодные ярмарки, которые начали функционировать с 1845 г. На ярмарки приезжали русские, черкесы, армяне из различных районов; предметом купли-продажи выступали скот и скотоводческие продукты, а также мед, воск, соль, хлопчатобумажные, шелковые и шерстяные ткани, различные металлические и иные изделия.

В Армавире, как и в горах, ремесла не получили существенного развития, что было связано с целым рядом причин. Во-первых, у этой группы населения не было развитых ремесленных навыков. Во-вторых, в условиях развитости торговых сношений черкесогаи без особых усилий приобретали нужные им предметы. Экономическая жизнь черкесогаев не была замкнутой, ввоз и продажа товаров широкого ассортимента фактически исключали настоятельную необходимость собственного ремесленного производства. В этих условиях некоторые виды ремесел получили развитие, особенно это касается обработки скотоводческих продуктов, в частности, кожи (Там же, с.92-97).

С 70-х годов XIX в., в связи с интенсивным распространением земледелия, скотоводство стало постепенно сокращаться и приобретать подсобный характер. В этот период черкесогаи, подобно казакам, стали использовать лошадей и как тягловую силу, поэтому прежний их удельный вес в торговле резко уменьшился. В 1881 г. в Армавире снизилось число лошадей, овец и коз, а число крупного рогатого скота, напротив, увеличилось ибо эта отрасль скотоводства в наибольшей степени была приспособлена к стационарному содерл<анию в условиях оседлого земледелия.

с развитием капиталистических отношений отмечаются большие перемены и в области торговли. Помимо скота, в масштабе края немаловажное значение приобретает также вывоз зерновых культур и подсолнечника. Развивается обрабатывающая промышленность, открываются маслобойни для обработки подсолнечника, водяные и ветряные мельницы. В отчете начальника Кубанской области отмечено, что в 1880 г. в Армавире насчитывалось 4 кузницы.

Армавир был построен таким образом, чтобы защищать внутреннюю жизнь горожан от нападений горцев и быть центром в их общественной и торговой жизни. Внутри четко выделенных границами четырех основных кварталов дома тесно примыкали друг к другу. Хотя источники не оставили прямых указаний относительно местоположения четырех ворот, связывающих Армавир с внешним миром, однако имеющиеся описания позволяют предполагать, что каждый из названных кварталов имел свои ворота, что органически вписывается в структуру населения Армавира. В центре поселения располагались торговые, общественные и культовые объекты, соединявшие внутреннюю жизнь населения различных кварталов и создававшие реальные предпосылки для сложения целостности и единства поселения. Наиболее распространенным типом жилища черкесогаев в Армавире был длинный дом, состоявший обычно из трех комнат. Дома, как правило, были легкие, стены плетеные, обмазанные глиной и известью, т. е. представляли собой вариант турлучных домов. Крыши чаще были двускатные, крытые камышом и соломой, причем их края перекрывали боковые и торцовые стены так, что образовывали навес вокруг дома. Окон не было, свет проникал через дверь. Пол был обмазан глиной, перемешанной с навозом. Внутри дом делился на мужскую и женскую половины. В последней жили также дети. В центре средней комнаты помещался очаг. У черкесогаев, как и у черкесов, очаг был открытым, под плетеным дымарем. Место очага обычно делалось несколько приподнятым, и над очагом на железной цепи висел медный котел. В отличие от черкесов, у которых обычно было два очага - отдельно в мужской и женской половинах, примыкавших к наружной боковой или к внутренней перегородке, у черкесогаев был только один очаг, и он располагался в центре средней комнаты (Миллер, 1914, **С**.67, 70).

Двор был большой и делился на две части. Одна из них предназначалась для содержания скота. В этой части двора было и крытое помещение для молодняка крупного рогатого скота. Во второй части двора, примыкавшей к женской половине дома, помещались амбары для хранения продуктов земледелия, пекарня и курятник. В этой же части отдельно строилась также и кухня. Как и весь дом, эти постройки также были турлучными —плетеная основа обмазывалась глиной и навозом.

В глубине двора возводился отдельный небольшой однокомнатный дом, нередко с маленьким двориком, обнесенным плетнем, предназначенный для гостей—*"Ььак1эш" ("дом для гостей"),* т. е. кунацкая. Показательно, что впоследствии, когда стали возводить большие дома, уже не строили специальные кунацкие, а просто одна из комнат в доме превращалась в гостевую и также называлась *"'Ньак1эш"* (Аракелян, 1984, с. 100).

Наиболее состоятельные семьи, в структуру которых входило несколько семейных пар, возводили во дворе не один, а несколько отдельных домов, предназначенных для каждой из них. А те черкесогайские хозяйства, которые имели определенное количество невольников, имели для них специальные жилые помещения. Весь этот комплекс в совокупности у черкесогаев назывался *'Унэшхуо",* что по-черкесски означает *большой дом* (Там же).

Полевые этнографические материалы Г.С. Аракелян выявили определенную закономерность в бытовой культуре черкесогаев. Дома, постройки для скота, кухни и амбары строили исключительно мужчины, а вот пекарни, курятники и особенно очаг - женщины. Они же обмазывали глиной все постройки. Эта закономерность отражает известную специализацию в домашнем быту черкесогаев.

Убранство комнат было очень простым. В мужской и женской половинах было несколько деревянных кроватей - *махт,* покрытых войлочными ковриками. В средней комнате помещался стол и к стене прикреплялись полки, куда складывали постельные принадлежности и посуду. У очага ставилась низкая кровать с поручнями, на которую обычно садились старики, и это место считалось особо почетным. Весь пол в комнатах был выстлан циновками. Утварь, ставившаяся на полки, в первое время после заселения бьша преимущественно глиняной, деревянной и металлической. Впоследствии в

повседневный обиход широко вошла также стеклянная и фарфоровая посуда. В богатых домах использовали позолоченную посуду из серебра.

Коренные изменения, последовавшие во второй половине XIX в., отразились и на характере разного вида построек. В 1870—1880 гг. в Армавире появляются большие кирпичные постройки - гостиницы, клубы, магазины, чайные.

Инновационные процессы коснулись н многих черт домашнего быта: постепенно изживалось деление на мужскую и женскую половины, появилась новая меблировка, покупная фабричная посуда, традиционный очаг был заменен русской печью.

Преобладание на всем Северном Кавказе русского языка и в делопроизводстве, и в торгово-промышленной сферах, и в культурной жизни, способствовало культурно-языковому сближению черкесогаев именно с русским населением. Элементы материальной и духовной культуры русских проникали в черкесогайскую среду. Армавирское черкесогайское промышленно-купеческое сословие в наибольшей мере интегрировалось с русским промышленно-торговым. Показательно, что в этот период распространение получают русифицированные формы фамилий, как, например, Тарасов, Попов, Арсентьев, Давьщов, Богорсуков, Баронов, Джагупов, Тягупов, Кусиков, Твелов и многие другие. Русский язык проникает не только в сферу обшественной жизни черкесогайского общества, но и в сферу семейного быта. В начале XX в. руководитель армянского церковного хора Армавира Шаан Симон отмечает ориентацию черкесогаев на русскую культуру. Черкесогайско-русские браки в начале этого века уже становятся частым явлением.

Результатом всех этих процессов было преобразование быта армавирских черкесогаев. Наиболее существенным было то, что у них сложились черты городской культуры.

Эти данные подтверждаются на примере отдельных элементов их материальной культуры. Так, есгч еще в первой половине XIX в. для черкесогаев были характерны многие элементы черкесского национального костюма, в особенности у мужчин, то уже с 1870-х годов, в связи с вышеотмеченными процессами, довольно интенсивно среди них стала распространяться европейская мужская одежда. Сначала она вошла в быт

состоятельных черкесогаев, затем стала характерна для различных социальных и возрастных групп. В первое время эта форма одежды считалась парадно-выходной, а дома продолжали носить одежду черкесского типа. К началу 90-х годов XIX в. европейская одежда почти полностью вытеснила традиционную.

Несколько иначе шла эволюция женской одежды. Преобладающая часть женщин носила белую рубаху, доходившую до пят, присборенную на плечах, с длинными рукавами, и узкие длинные штаны, которые вверху и внизу завязывались *учкурами* (тонкими шерстяными плетеными шнурами). Поверх рубахи надевали длинную кофту, которая на груди имела складки и застегивалась на мелкие многочисленные пуговицы (иногда число пуговиц доходило до двадцати). Девушки носили простые платья и шаровары обычно из хлопчатобумажной ткани. Голову повязывали маленьким тонким платком, что, однако, было не обязательно. Молодые обычно ходили с непокрытой головой. Из традиционного костюма бытовала кожаная или сафьяновая обувь. Праздничная одежда черкесогаек по покрою мало чем отличалась от повседневной, но шилась она из лучшей ткани— шелковой и шерстяной. Знаменитые традиционные черкесские нарядные костюмы с золотыми нашивками, разрезами, украшениями, а также сложные головные уборы, по-видимому распространенные еще в середине XIX в., ко второй половине столетия почти вышли из употребления. Как и у мужчин, среди женщин также стали широко распространяться европейские формы одежды.

По сравнению с другими элементами материальной культуры система питания черкесогаев отличалась наибольшей устойчивостью. Многое из того, что готовилось в доме, соответствовало традициям черкесской кухни. Показательно, что до середины XIX в. в пище черкесогаев преобладали мясные и молочные продукты. Готовили кислое молоко, масло, разные виды сыров, творог и др. Черкесогаи равным образом употребляли в пищу баранину, говядину, конину, при этом мясо объезженной лошади не употребляли. Мясо обычно варилось, а на зиму коптилось. К столу подавали различные соусы с кислым молоком, чесноком, бульоном и т. д. Готовили молочные супы на кукурузной или пшеничной муке, х]1еба употребляли сравнительно мало, вместо него обычно готовили пасту *(пастэ)* — густую просяную кашу, подавая ее со всеми блюдами. Со второй половины XIX в., когда несравненно более

значительными стали масштабы ведения земледельческого хозяйства, удельный вес земледельческих продуктов в системе питания несколько возрос. Стали в большем количестве и чаше употреблять кукурузные и пшеничные лепешки—*'"маджоджж"* (кукурузную муку засыпали в кипяченую воду или молоко и оставляли на огне до образования густой массы, затем добавляли пшеничной муки, охлаждали, раскатывали в тонкое тесто и пекли). Любимыми блюдами черкесогаев были *"четлыпш"* (курятина с пшеничным и чесночным соусом) и *"лелепш"* (баранина с чесночным острым соусом). Довольно разнообразными были сладости. Из них особенно принято было печь "губьгд": из слоеного теста делали тончайшие лепешки с сыром, накладываемые друг на друга, предварительно намазав маслом. Для приготовления губыда в каждом доме имелись маленькие низкие круглые столики. Готовили также *"фабе-халюв"*— густо сваренную крупную лапшу, поджаренную прежде на подсолнечном масле и смешанную с медом ("фабе-халюв" в горячем виде обычно несколько жидковат, в остывшем же виде он твердеет). Из пшеничной муки делали *"шушук-курабъё"* и *"адыгы-курабъе",* первый с сахаром, второй—с медом, а также жареные сдобные пышки с медом и др. (Аракелян, 1984, с. 102).

В период интенсивных межэтнических контактов в рацион черкесогаев проникают блюда иноэтнического происхождения: русские щи, украинский борщ, калмыцкий чай и др. В результате переселения нахичеванских армян в Армавир черкесогаи научились различным способам приготовления халвы, армянских супов и др. Именно в этот период в их повседневную и традиционную пищу вошли *"толма"* (блюдо из тушеного мяса, приправленное овощами, зеленью и специями) и "гата"(сдобные лепешки на масле со сладкой или реже соленой начинкой, с узорчатым верхом) столь характерные для армян различных регионов. Однако и в этот период заметно преобладают мясомолочные продукты, что, видимо, объясняется как устойчивостью традиционной системы питания вообще, так и престижным характером мясомолочных продуктов в черкесской среде.

Подытоживая вышеизложенное, можно заключить, что в хозяйственном быту и материальной культуре черкесогаев рассматриваемого периода четко проступают две основные тенденции: первая из них знаменует процесс урбанизации, приведший к преобразованию быта черкесогаев, официальным

проявлением которого явилось превращение села Армавир в город Армавир, имевшее место в 1913 г., вторая—процесс внутренней консолидации черкесогаев и известной интернационализации их культурно-бытового облика.

Длительное проживание в среде кавказских горцев наложило отпечаток на социальное устройство и бытовые взаимоотношения в черкесогайской общине. Пришлое армянское население уже с самого начала было разделено на родовитых и простых сограждан. Среди горцев они выделялись одеждой, религией, языком и манерами. Позже многие из них удостоились титула "уздень первой степени", что давало им некоторые привилегии, сравнимые с привилегиями дворянского сословия. Как и черкесы, армяне имели крестьян и рабов (упоминавшиеся выше - *ясыри),* но только из числа горцев. В случае конфликта или прихоти черкесский князь мог наказать смертью своего узденя и отобрать его рабов. Уздень имел право перейти к другому князю, но без ясырей и имущества, что свидетельствоврто о неоднозначном, а подчас зависимом положении армян в черкесском обществе. Такое же правило распространялось и на ясыря, желавшего перейти к другому хозяину. Положение ясырей, живущих у черкесогаев, отличалось от такового у собственно знатных черкесов. Так, например, эти ясыри, как уже упоминалось, имели покровителей, кроме того, хозяин-черкесогай должен был защищать их от набегов соседей. Ясырь имел свое хозяйство, но часть прибыли отдавал своему хозяину, а тот в свою очередь должен был снабдить его необходимым средством производства, в том числе и парой волов. Хозяин в положенный срок, по требованию ясыря, покупал ему жену, которая, будучи тоже рабыней, стоила примерно 200 руб. (Иванов, 1853, **С**.81). Добрые взаимотношения между армянами и черкесскими князьями выражались в обычае одаривать при посещении последних подарками - *пешкеш* (от перс. - малозначимая вещь) (Иванов, 1855, с.112-113). Черкесогаи нередко выступали в качестве посредников во время кровной мести, за что получали денежную плату (Иванов, 1855, с. 109). Одним из заимствованных обычаев было аталычество. Армяне считались лучшими аталыками, так как во-первых, они были богаты, а во-вторых, у них поощрялось образование. Как упоминалось выше, по свидетельству информантов Ф.А. Щербины, князь Болотоков состоял в аталыческой связи с армянской семьей в ауле Гяурхабль, поэтому он считался покровителем всего армянского аула, и таких примеров в отношении мирного

проживания двух народов можно привести много. Армянами практиковалась кровная месть - *'кама",* которая выглядела "…вроде рыцарского поединка", то есть стороны стрелялись (Щербина, 1916, с.37).

Традиционный семейный быт черкесогаев соответствовал порядкам, принятым в среде горцев. В доме выделялись мужская и женская комнаты, причем женщина при муже в его комнату не заходила. По дому женщина при мужчинах ходила с закрытым лицом. Как и у черкесов, девочку в 10-12 лет обычно одевали в кожаный корсет, который она не снимала до замужества. У черкесогаев одной из распространенных форм заключения брака в XIX в. был брак похищением. Похищение в свою очередь имело три формы: похищение вопреки воле девущки и ее родителей, похищение с согласия девушки и ее родителей, и третья форма — похищение только с согласия девушки (Смирнова, Тер-Саркисянц, 1995, с.60-66). В тех случаях, когда похищение осуществлялось вопреки согласию родителей, дело обычно кончалось тем, что жених вынужден был платить большой калым. Лишь в редких случаях родня могла вернуть девушку в отчий дом, но поскольку девушка в таких случаях считалась "опозоренной", это служило поводом для кровной мести. Однако из этих трех форм наиболее распространенным все же было похищение с согласия девушки и ее родителей.

Свадебный обряд также был похож на свадьбу у черкесов. За невесту обязаны были отдать калым. Процесс обручения был прост: в дом невесты приходила девушка со стороны жениха и приносила яблоки на подносе и если подарок принимали, то начинали готовиться к свадьбе. Брачный наряд невесты состоял из шелкового или шерстяного платья, круглой шапочки и черкесских украшений: серебряного пояса, браслетов, колец. Невесту наряжала одна из родственниц жениха. После церемонии венчания, посредник со стороны жениха отводил невесту в дом жениха, где ее раздевал и забирал платье с драгоценностями. Во время первой брачной ночи жених должен был ножом разрезать корсет невесты. В комнате молодых оставляли сладости, чтобы жилось им сладко, и две горящие свечки. Если огарки от свечей оставались, их относили в церковь.

Со дня замужества свобода женщины сильно ограничивалась. Она не должна была выходить из дома даже к своим близким родственникам, избегала посторонних мужчин. Затворничество молодой женщины продолжалось до тех пор, пока ее родители не устраивали своей дочери прием, который совершался очень торжественно. Делались подарки членам новой семьи молодой, устраивали богатое угощение. С этого дня ей позволялось посещать дома своих родителей и ближайших родственников. После рождения троих детей женщина повышала свой семейный статус, но если она оставалась бездетной, то "сидела в доме мужа семь лет" (Щербина, 1916, с.58).

Молодой женатый мужчина был несравненно более-свободен в своих поступках. По обычаю в течение некоторого времени он должен был избегать только тестя. Определенного срока избегания здесь не было, и тесть, как старший, волен был удлинить или сократить его. Обычно это кончалось тем, что тесть готовил богатый подарок для зятя, в большинстве случаев коня и устраивал пышный обед.

Смерть, по представлениям черкесогаев, воспринималась как длительный сон, и это обстоятельство вызвало к жизни целый ряд обычаев, назначение которых было "разбудить спящего человека". Когда умирал человек, у черкесогаев было принято поднимать большой шум: били по деревянным доскам, трясли труп и т. д. Лишь убедившись в реальности смерти, начинали громко оплакивать покойника. По сведениям Ф.А. Щербины, хоронили на второй день. Приглашались плакальщицы из близких родственниц покойного, которые исполняли песни-плачи, воспевая те или иные качества покойника. В песнях и причитаниях излагали эпизоды из его жизни. Мужчины же, которым по этикету предписывалась большая сдержанность чувств, не проливали слез, а наносили себе удары, оставлявшие заметные синяки. При выносе покойника из дома, у дверей гроб несколько раз опускали и поднимали, что символизировало прощание с ним.

Хотя в целом похороны проходили в соответствии с требованиями христианской религии, при проведении их исполнялось также множество дохристианских обрядов. Так, с умершим, если это был мужчина, клали в могилу его воинские доспехи и оружие, продукты, если же умирала женщина, то в могилу клали части одежды, украшения и различную снедь. По обычаю, после

смерти женщины ее платье должны были отнести к ее родителям (Щербина, 1916, с. 123). Кроме того, для умилостивления души покойника, по поверьям черкесогаев, особенно был принято убивать его любимое животное, лучшие куски мяса которого клали на могилу. В течение первых трех дней после похорон посещали кладбище ранним утром до рассвета, взяв с собой заранее испеченные пышки, которыми угощали прохожих. Поминки отмечали на четвертый день после похорон, а также в седьмину, сороковину и годовщину смерти, не считая поминальных дней, предусмотренных церковным календарем. Могилы обычно посещали и по субботам. Существовало поверье, если кто-либо не устраивал поминок, то его могло постичь несчастье, неурожай и т. п. В дни поминок черкесогаями соблюдались следующие обряды: одежду покойника вешали на стену и во время угощения ее сначала обливали вином, а затем пили сами, за упокой его души. Если же кто-либо умирал на чужбине или пал на поле боя, а труп его не был найден, то на кладбище рыли яму и зарывали наполненный землей белый мешок (Аракелян, 1984, с. 109).

Как показывают вышеприведенные материалы, в похоронных обрядах черкесогаев тесно переплетались элементы христианских и языческих обрядов и обычаев. В религиозном плане четко прослеживается адыгское влияние в результате чего сложился своеобразный похоронно-поминальный ритуал, синкретичный в этнической и конфессиональной своей основе. Показательно, что христианское духовенство в течение долгого времени боролось против разных проявлений языческих верований и добилось того, что в 1871 г. по решению армавирского общества был запрещен целый ряд обрядов и обычаев нехристианского характера (Аракелян, 1984, с. 109).

В общественно-семейной жизни черкесогаев соблюдались многие христианские праздники и посты. Ф.А. Щербина, кратко характеризуя черкесогаев, подчеркивает, что у них "...осталась армянской только религия, связывающая воедино горских армян как национальную группу" (Щербина, 1916, с. 16). Долгое пребывание в черкесской среде и отсутствие своего священника и церкви приводило к тому, что они "не могли креститься: прикладывали руку ко лбу, делали какие-то движения у груди" (Щербина, 1916, С.57), кроме того, староста аула, выполнявший функции религиозного служителя, звал на службу селян, звоня в колокол, подвешенный у каждого

дома, "чтобы не привлекать внимания черкесов", с которыми были напряженные отношения, особенно с первой половины XIX в. О прежних мирных отношениях черкесогаев с черкесами и бытовании у них даже общих верований говорит свидетельство священника И. Хозрова: " как черкесы, так и армяне молились и совершали жертвоприношения, называемые *ташъ,* в священных рощах, посвященных лесному богу Мезитху, например - Тхамахинская роща" (Там же, с.45). Известны также и некоторые религиозные праздники, которые, по описанию Ф.А. Щербины, отмечались информантами. Новый год у черкесогаев назывался *Тлеумсш,* что означало - мясопуст. В этот период люди питались преимущественно бобовыми культурами. После Нового года отмечалось, согласно календарному времени. Рождество Христово. Праздник Сретение Господне, на языке черкесогаев назывался *Созерешь.* Масленица - *Угаг,* пост - *Угыг,* длящийся 48 дней. Черкесскими армянами праздновалось Вербное воскресенье - *Гулигах,* а в следующее воскресенье отмечалась Пасха - *Удыш,* во время празднования которой не полагалось бить яйца. Седьмого апреля был праздник *Нагышатах,* посвященный Богоматери. Примечательно в них то, что при абсолютном доминировании сугубо христианских явлений сохранились и отголоски армянского народного праздничного календаря. Так, во время празднования дня *Сурб Саркиса (Св.Сергия)* в феврале месяце, девушки пекли соленые лепешки, ели их и верили, что во сне им приснится будущий жених. Молодые связывали с *Сурб Саркисом* свои удачи в любви и сочиняли песни о его храбрости, ловкости и красоте. Во время Великого поста ниткой привязывали лук к потолку, втыкали в него семь перьев, и самый маленький ребенок каждую неделю доставал одно перо и выбрасывал. Во время *Пасхи,* когда резали жертвенного барана, сначала этот лук клали в пасть барана, затем выбрасывали. В конце июля справляли праздник *Псыутж,* во время которого люди обливали друг друга водой. Примечательно, что у армян именно в этот период, во время известного дохристианского праздника *Вардавар,* также происходило обливание водой, что являлось свидетельством исторической памяти и было отголоском определенных генетических связей. Своеобразным был праздник *Сурб Акоба* (Св.Якова), отмечавшийся в декабре месяце. В день праздника, по традиции, каждая семья должна была резать столько петухов, сколько мужчин было в

семье, плюс еще одного петуха для *Сурб Акоба.* Однако число петухов должно было быть нечетным: если число мужчин вместе с *Сурб Акобом* было четным, то резали еще одного петуха. Кровью петуха, приносимого в жертву Сурб Акобу, делали кресты на лицах детей, на двери курятника, на воротах дома. Мясо жертвенных петухов варили, затем толкли жир с чесноком, использовавшийся в качестве подливы. Ритуальное блюдо ели как члены семьи, так и соседи и родственники, которых надлежало угощать (Аракелян, 1984, **С**.110)..

У черкесогаев засвидетельствовано несколько обрядов "вызывания дождя". Один из них заключался в том, что несколько пожилых женщин, накинув на себя железные цепи, три раза обходили церковь, поливая водой землю и обливая прохожих (Там же, с. 116). Другой обряд заключался в следующем: на холме собиралось несколько пожилых женщин. Одна из них несла с собой черного петуха, а все остальные шли вслед за ней, по кругу. В руках у замыкавшей цепочку женщины была железная цепь, которую она тащила по земле. Все они вполголоса произносили заклинания. Затем какому-либо мужчине давали резать черного петуха, и он трижды проводил нож по шее птицы. Женщины варили мясо и производили его дележ, при этом бульон разбрызгивали на землю. С мясом, как правило, употребляли не хлеб, а *пасту,* изготавливаемую из пшеничной муки либо на молоке, либо на кипяченой воде. Из других обрядов "вызывания дождя", пожалуй, наиболее распространенным был следующий: на две соединенные поперек палки надевали женское платье так, что получалось человекообразное чучело. Женщины и дети водили это чучело по дворам, где хозяева обливали водой всех участников обряда и в особенности это чучело. Обойдя, таким образом, все дворы поселения или квартала, дети направлялись к р. Кубань, куда и бросали чучело. У черкесогаев этот обряд был известен под названием *""Ханцегуашъ".* И название, и сам характер действия сходен с черкесским. Однако ареал распространения этого обряда охватывает обширную территорию не только на Северном Кавказе, но и на Южном. То же можно засвидетельствовать и в обрядах по "предотвращению" града. С этой целью черкесогаи бросали во двор железные предметы, нож, шомпол, топор, соль и др. У армян также выбрасывали во двор

в указанных целях нож, топор, вообще железные предметы, в особенности треножник (Аракелян,1984, с. 116-117).

Черкесогаи почитали деревья, пораженные молнией. В Армавире было три таких дерева. Вокруг стволов этих деревьев были обмотаны железные цепи, и в радиусе двух метров выставлены камни. Около одного из таких деревьев на длинной палке был выставлен череп человека, убитого молнией. Это место почиталось особо. К этим деревьям приходили в самых разных случаях, приводили жертвенных бычков, баранов, которых здесь же резали, варили и тут же устраивали ритуальную трапезу. Рога жертвенных животных клали под дерево (Вейденбаум, 1878, с. 155). Сюда люди приходили преимущественно в случае болезней. Они брались за цепь, молились, привязывали к веткам деревьев лоскутки одежды, нитки, оружие, веря, что вместе с этими предметами оставят здесь и свои болезни. Кроме того, как дерево, пораженное молнией, так и человек, убитый ее ударом, считались священными у многих народов Кавказа, в том числе у армян й; черкесов (Смирнова, 1963**,0**.42).

Большой интерес представляет отношение черкесогаев к оспе. По их поверию, оспа наслана "…от неба, ее лечить было нельзя". Эта болезнь называлась *"тхакъофышо",* что по-черкесски буквально означало "истощенный богом" (Щербина, 1916, с. 60). В семье, где был больной оспой, по вечерам собиралась молодежь, устраивала игры, танцы, пение. Пели песни только об оспе, в которых хвалили божественного гостя, его могущество. Примечательно, что было противопоказано употреблять в пищу в этот период "яйцо". Более того, само слово "яйцо" было табуировано, в противном случае, по народным поверьям, глаза больного даже могли ослепнуть. Мать больного все эти дни должна была одеваться в белое и не носить пояса. После выздоровления совершали жертвоприношение. Жертвенным животным, вопреки всем представлениям, обязательно должна была быть самка. Особенно часто в жертву приносили курицу, не сносившую еще яиц. Следование всем этим правилам, по мнению черкесогаев, обеспечивало благополучный исход болезни. Такую болезнь, как лихорадка лечили обливанием больного молоком (Там же).

Таким образом, необходимо подчеркнуть, что для черкесогаев была характерна противоречивость в определении своей этнокультурной

принадлежности. В одном случае они называли себя черкесогаями и противопоставляли себя всем остальным этническим образованиям. В другом - они говорили о себе, как о черкесах, в особенности, когда речь шла о тех или иных культурных признаках, например, о языке, пиш;е, одежде и др. В третьем—говорили о себе, как об армянах, в особенности, когда речь шла об их вероисповедании. Такое явление было характерно не только для самих черкесогаев. Сплошь и рядом представители других этнических общностей называли их то черкесогаями, то черкесскими армянами, то армянами, то черкесами. Все это, несомненно, явилось результатом как сложности процесса формирования данной субэтнической группы, так и мозаичности ее этноязыково-культурной природы. На данном этапе армянский язык практически вышел у них из повседневного употребления, так же как и черкесский язык, и в качестве языка общения ими ипользуется русский язык.

1.2. З О К И.

Зоки (самоназв.- *зок)* - историко-этнографическая (субэтническая) группа армян, традиционно проживавших до начала 90-х гг. XX в. на территории Араксской области в уезде Гохтн (Голтн в древних источниках). История Гохтна уходит своими корнями в глубокую древность, поскольку является одной из исторических областей формирования армянского народа. Находящиеся там города располагались на пересечении торговых путей, что повлияло на их экономический и политический рост. *Зоки* проживали в селах Верхний и Нижний Акулис, Аза (побережье р. Гиран), Азнаберд, Ариндж, Агри, Анапат, Бист, Бохрут, Гандзак, Гахерецик, Точен, Дер, Диза (недалеко от Ордубада), Эджин (с конца XIX в. - Яйджи), Хурс, Месропаван, Навуш, Ордубад (или Ордвар), Рамис, Вананд, Танакерт (армяне жили до 1990 г.), Трунис (Труник), Цхна, Килит (от перс- *ключ,* покинут армянами в сер. XIX в.), Тотам (от араб. - *хна* (красящее средство), армяне ушли в XVIII в.). *Зоки* исповедуют христианство армяно-григорианского толка. Как уже отмечалось, по мнению известного арменоведа К. Патканова, эта группа получила прозвище "зол:" за особенность своего диалекта, который по некоторым показателям является одной из древних форм восточного варианта армянского языка (Патканов, 1869, с. 54). В литературном источнике конца XIX в. по истории Араксской области делается предположение о неармянском происхождении зоков, "которые

приняли язык богослужения и религию у армян" (Девицкий,1896, с. 167). Отличались они от остальных армян и по антропологическому типу, поскольку были голубоглазыми и светловолосыми. (Там же, с. 167-171). *Зоки* идентифицируют себя с армянским этносом, но среди остального армянского населения принято считать их "армянскими евреями". Историческую связь древнееврейского и древнеармянского народов подтверждают свидетельства об Армении в Ветхом Завете, которая упоминается под названием, не встречающемся более ни в каком другом историческом источнике Передней Азии, а именно: "Тогарма" или "дом Тогармы" (Быт.,10,3; Иезек.,27,14,38,6). Потомки еврейских пленников, уведенных из Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором II (VI в. до н.э.), в большом числе проживали в прилегающих к Армении царствах Парфянском и Персидском (Еврейская Энциклопедия, 1894, с. 144). Армянский историк Фавстос Бузанд (V в.) утверждал, что армянский царь Тигран II (95-55 гг. до н. э.) в результате военного похода в 69 г. до н.э поселил множество иудейских пленников из Палестины в городах Великой Армении (Бузанд, IV, 50). Он же сообщает, что персы В IV в., при царе Шапуре II, «разрушили эти города, пленили их жителей, с ними вместе всю Армянскую страну и гавары. Из всех этих гаваров, краев, ущелий и стран вывели они пленных, пригнали всех в город Нахчеван, который был сосредоточием их войск. Этот город они тоже взяли и разрушили и оттуда увели 2 тысячи семейств армян и 16 тысяч семейств евреев и увели вместе с другими пленными» (Бузанд, IV, 50).именно этот регион Нахчевана (с X в. Нахичевана) совпадает с местом проживания зоков до 1989-1990 гг. Фавстос Бузанд перечисляет и другие армянские города, откуда персидский шах вывел армян и евреев. Так, он замечает, что персы в период с 360 по 370 гг. увели из города Арташата - 40 тыс. армянских и 9 тыс. еврейских семейств, из Ервандашат - 20 тыс. армянских и 30 тыс. еврейских семейств, из Зарехвана- 5 тыс. армянских и 8 тыс. еврейских семейств, Заришата - 10 тыс. армянских и 14 тыс. еврейских семейств, из Вана - 5 тыс. армянских и 18 тыс. еврейских семейств (Бузанд, IV, 24, 55). В свое время Я.А. Манандян писал, что «приведенные числа не имеют исторической ценности», что у Ф. Бузанда, «черпавшего свои сведения из народного предания, цифры всегда чересчур преувеличены, а иногда даже баснословны». В то же время он заметил, что «не подлежит сомнению, что

евреи и сирийцы... составляли в Армении значительную часть городского населения» (Манандян, 1954, с. 119). Исторические свидетельства о населении Нахичевана имеются в труде армянского историка XVII в. Аракела Даврижеци "Книга историй" (Даврижеци, 1973). Он сообщает, что в самом начале XVII в., во время правления иранского шаха Аббаса I, множество семей армян были выселены из городов Армении, в том числе из крупного города Джуги и переселены на другой берег р. Араке, в глубь Ирана, где в окрестностях Исфахана (тогдашней столицы Ирана) они основали город Нор-Джуга (Новая Джуга) (Даврижеци, 1973, с.74-79). В период правления иранского шаха Аббаса II в 1659 г. был издан указ, в котопом "армянам, а с ними вместе и племени гебров (от библ. традиц. - иври, в англ., фр. яз. - ЬеЬгеш(и), в рус.яз.- евреи) предписывалосьуйти оттуда и переселиться туда, где устроились ереванцы, даштинцы и джугинцы т.е. рядом с г. Нор-Джуга (Даврижеци, 1973, с. 345-372.). Город Нор-Джуга вскоре прославился своим богатством и торговыми связями. Но в 1722 г., воспользовавшись кризисом персидской державы, афганцы заняли столицу Персии Исфаган и разорили г.Нор-Джугу, при этом они взяли огромную контрибуцию с этого города, что вконец ослабило положение армянского населения.

Один из последних источников по этнографии зоков относится к концу XIX в. (Девицкий, 1896, с.167-171). По этому описанию, поселение зоков было "построенное на азиатский лад с кривыми узкими улицами... Дома устроены опрятнее..." (Там же). По словам автора, в Гохтне в XIX в. существовало три типа домов: старые армянские, более новые, построенные в персидском стиле, и новые типа европейских. Комнаты выглядели в полуперсидском-полуевропейском стиле (данные за 1896г.). В XIX в. в крупном селении Акулис, где жили зоки, имелись "несколько церквей и упраздненных монастырей, при которых учреждались школы, где было восемь учителей и четыреста учеников". Сама церковь была больших размеров, с богатым интеръером. Купол ее, по свидетельству очевидцев, был разрисован, "как в татарских мечетях, сероватыми красками" (Девицкий, 1896, с.171). Согласно собранным А.Е. Тер-Саркисянц в 1978 г. полевым материалам исследований в Ордубадском районе Нахичеванской АССР, в сел. Верхняя Аза были традиционные одноэтажные глинобитные дома с плоскими крышами, земляными полами, причем

строительство жилищ такого типа наблюдалось еще не только в начале XX века, но и в 30-40- е и даже в 60-е годы; Дома строились окнами во двор, который был окружен высоким глинобитным забором. Второй тип сельского жилища был отмечен ею в сел. Цхна. Это были большие двухэтажные дома, состоящие из 3-5 комнат, с балконами по верхнему этажу, с аркообразными окнами, просторными подвалами для хранения продуктов и вина; рядом с ними сохранялись еще более старые традиционные жилища - Ьацатуны с четырьмя, нередко украшенными резьбой, столбами (Тер-Саркисянц, 1998, с.91).

Традиционная женская одежда у зоков была похожа на народный костюм карабахских армянок. В комплекс нательной одежды входили: длинная, до щиколоток, рубаха с широкими и прямыми рукавами и золотым шитьем на груди. Повседневный *архалуг* (длиь-юе платье с вырезом на груди и застежкой на талии) был облегающий по фигуре и складками ниспадал до колен. Длинные рукава архалуга по краям расшивались золотыми нитками. Поверх архалуга носили пояс из шелка. В холодную погоду на него надевали второй архалуг. Носили также муфту зеленого, бордового либо синего цвета. Края муфты украшались накладной шелковой праздничной тканью или лисьим мехом. Поверх одежды надевался *мандт* - своеобразный нагрудник из цветного материала. На ноги женщины надевали шерстяные узорчатые носки ручной работы *гулъпа* и самодельные остроносые туфли- *коши*- красного или зеленого цвета.

Сложным знаковым кодо\ маркировался женский головной убор, свидетельствовавший о возрасте, социальной группе и материальном положении женщины Головной убор варьировался также в зависимости от времени года, участия женщины в тех или иных традиционных обрядах (свадьба, похороны, рождение ребенка ит.д.). Девушки, расчесав волосы на прямой пробор, вплетали красные ленты в косы (от трех до семи), оставляя на висках несколько прядей. Сверху они надевали красный платок *елах* и завязывали его под подбородком. Девушки из богатых семей под *елах* надевали *арахнт,* с ниткой монет на лбу. Не менее сложным был головной убор у замужних женщин. Разделив волосы на прямой пробор, они также заплетали косу, и оставляли пряди на висках Затем, на волосы надевали сначала белый платок *тчи елах, а* затем сверху еще два: *такеалтун* (длинной 72 см), который

закрывал половину лба, подвязывался под горло и соединялся пуговицами с *пали* (длиной 27см.), на который мазали тесто, заворачивали и получали высокую стойкую полоску - "башенку". "Башенка", или пали, бьша высотой от 8 - до 15-18 см, и свидетельствовала о статусе замужней женщины (Тер-Саркисянц, 1998, с. 104). Между *пали* и *такеалтуном* поддевали *пали таки мор,* платок, соединяющий два прежних. Поверх всего носили платок *халца,* украшенный изображениями птиц, растений, по краям висели зеленого цвета валики. Поверх этого платка подвязывали еще один, различающийся по цвету: у молодых женщин - белый, у пожилых - зеленый. Особенным был разноцветный *кткал,* который сшивался из кусков материи (белого, зеленого, желтого и красного цвета), причем каждый отрезок был длиннее другого на 1.5 см. *Кткал* ниспадал до плеч, и многие женщины "в знак уважения" закрывали им нижнюю часть лица. Последним надевали платок из толстого материала, на котором возле висков закреплялись серебряные украшения. Замужние женщины старались снимать этот сложный головной убор тогда, когда дома не было мужчин, а также свекрови (Тер-Саркисянц, 1998, с. 104). Чтобы носить такую специфическую прическу и головной убор, необходимо было соблюдать особые правила ухода за волосами. Волосы женщины мыли один раз в неделю мылом, потом собирали прическу за один-два часа, сооружали головной убор и ходили так всю неделю с субботы до субботы. Для укрепления и красоты волосы красили хной. В качестве духов женщины употребляли настой из роз (ПМА, 2000-2001**)1**

По сведениям источника XIX в., в церковь женщины ходили в "белой чадре, похожей больше на саван, чем на обычную чадру" (Девицкий, 1896, **С**.171).

Мужская одежда у зоков состояла из нательной рубахи с длинными рукавами, застегивавшими на пуговицы, и широких штанов *тала хом,* заправленных в *гулъпа.* На рубаху надевали *архалуг,* ворот которого застегивали на пуговицы и подпоясывали простой шалевой тканью, длиной 3 м. Сверху этой одежды носили *чукай* (тип черкески) с откидными, свисающими с плеч

Полевой материал был почерпнут из дипломной работы, а также при непосредственном собеседовании с ее автором Григорян Н. - представительницей зоков, предоставившей мне право использовать и обрабатывать данную информацию в диссертационной работе.

рукавами, которые имели разрезы до локтя. Для красоты концы *чукая* набрасывали на плечи. На ноги мужчины надевали *коши* и *гульпа.* Головным убором служили меховые *папахи,* иногда сшитые из дорогого " *бухарского"* каракуля (ПМА, 2000-2001).

В традиционной культуре зоков, как и у всех народов Кавказа, большую роль играла свадьба. Свадебный обряд был хорошо разработан и во многих своих элементах сохранился до наших дней. Зоки издревле играли свадьбы по своим законам, даже когда область Гохтн находилась под властью персидского шаха. По древнему обычаю, местные армяне старались выдавать замуж своих дочерей пораньше - в 11-13 лет, чтобы те не попали в гарем. У зоков до начала XX в. сохранялся традиционный минимальный брачный возраст для девушек - 15 лет, для юношей - 20 лет. Большая разница в возрасте между женихом и невестой не приветствовалась, однако старались избегать того, чтобы невеста была намного старше. Соблюдалась также территориальная и этническая эндогамия. Обычной формой заключения брака был сговор родителей предполагаемых л<ениха и невесты. В связи с родом своих занятий (торговля, посредничество и т.д.) мужчины подолгу находились вне дома, но традиционно возвращались в родное селение, чтобы создать семью. Часто о своей предстоящей свадьбе молодые люди узнавали из письма родителей. Когда при девушке начинали говорить о предполагаемом женихе, она должна была молча удалиться. В современной семье зоков такие строгие традиции отошли в прошлое, и молодые сами определяют себе пару. Одним из поводов для заключения браков был обычай примирения между семьями. В таких случаях обручали детей десяти - одиннадцатилетнего возраста. Практиковалось также люлечное обручение, особенно в тех семьях, где часто умирали дети: считалось, что предполагаемая судьба невесты или жениха принесет семье счастье. Редким явлением был брак похищением, и в XX в. он практически не встречался. В определенных случаях, а также из экономических соображений у зоков применялись формы левиратного и сороратного браков.

Традиционный свадебный комплекс в культуре зоков состоял из сватовства, сговора, собственно свадьбы и послесвадебного периода. Сватовство считалось важным этапом свадебного комплекса, поэтому доверялось дяде жениха, который шел в дом невесты и просил согласия на брак

своего племянника с их дочерью. Обычно с ответом не принято было спешить, а когда давали согласие, то при этом угощали водкой. Следующим этапом в традиционной свадьбе был сговор. И если жених по каким-то причинам в это время отсутствовал, то обряд проходил следующим образом: приходили родители жениха и приносили невесте кольцо, воткнутое в яблоко. Роль яблока в свадебных обрядах у зоков, как и у всех армян, очень символична и связана с элементами любовной приворотной магии. Так, жених во время свадьбы дарил невесте яблоко с воткнутыми в него сухими гвоздиками и сверху обернутое в золотую блестящую бумагу. Этот подарок женщина хранила всю жизнь.

Если жених во время сговора находился в селе, то он сам участвовал в этом обряде. К дому невесты направлялась танцующая процессия, в которой участвовали жених, его мать, крестный *(кнкавор),* который играл роль посаженого отца *(каеор)* и близкие родственники. Входя в дом, они, несмотря на любое время суток, желали "доброго утра", тем самым, отгоняя "злых духов", а затем в шутливой форме спрашивали у отца невесты, что он хотел бы получить взамен дочери, и тот отвечал тоже в шутку, например: "сад, дом и т.д.". Жених и *кавор* стояли у дверей, ожидая прих лашения к столу от матери невесты. Она их угощала, а жениху в рот клала кусочек сахара, который тот передавал *кавору.* Потом жених подходил к будущему тестю и целовал ему руку, а тот, в свою очередь, целовал его в лоб. В доме невесты жених все время молча стоял рядом с *кавором.* Через некоторое время невеста в сопровождении пожилой женщины выходила из своей комнаты и становилась напротив жениха. Присутствовавший на церемонии священник благословлял принесенное стороной жениха кольцо, после чего жених одевал его на средний палец своей невесте. Затем невеста сразу удалялась, а гости садились за накрытый стол. Мать и родственницы невесты наливали вино жениху, а тот должен был бросить в кувшин деньги, поэтому такой кувшин называли "кувшином жениха" (ПМА, 2000-2001).

Обручение у зоков, жителей Нижнего Агулиса, происходило так же церемонно, как и сговор. Родственники жениха приносили в дом невесты поднос с фруктами, сладостями, шкатулкой с 10-20 золотыми монетами и золотым кольцом. Этот поднос был обернут шелковым платком с цветами и яблоком посередине, и на нем было написано сухими гвоздиками имя невесты. В этот день сторона невесты накрывала стол и угощала гостей. На следующий

день такой же поднос с подарками и яблоком с именем жениха сторона невесты посылала в его дом. Спустя несколько дней жениха с его родственниками приглашали в дом невесты, где он дарил ей золотое кольцо и украшения. Вечером жених встречался с невестой и позже всех гостей возвращался домой. С этого момента жених не имел права общаться со своей невестой, стеснялся разговаривать с будущим тестем и часто посещать их дом.

В то же время родители будущих супругов начинали поддерживать тесные отношения, часто виделись, посылали друг другу подарки *шалак,* которые состояли из фруктов, одежды и украшений. На Рождество или Пасху устраивали *пристесух* (на вост. арм. - *ерес),* то есть "смотрины лица", во время которых сестра жениха с невестой шли в церковь, где их ждали родственники жениха. Они одаривали невесту золотыми и серебряными украшениями. За неделю перед свадьбой, собравшись вместе, будущие свойственники обсуждали *харси хахарч* (выкуп за невесту), то есть вопрос о том, "сколько должен отец жениха отцу невесты". Сейчас у зоков *харси хахарч* не практикуется;. Как и у остальных армян у них полагается лишь приданое для невесты. Для того, чтобы сшить свадебное платье жениху и невесте, к каждому из них домой приходили по две женщины, приносившие с собой головку сахара, обмотанную красной и зеленой нитью, и после того, как их угощали за столом, они снимали с каждого мерки. Для того, чтобы получить плату за шитье, портнихи говорили, что "ножницы не режут".

День свадьбы выбирался особенно тщательно. По традиции зоки справляли свадьбы зимой, причем надо было подготовиться к свадьбе до среды. В последние дни перед торжеством в домах жениха и невесты собирались их близкие родственницы, чтобы смолоть муку для приготовления «свадебного хлеба». Свои действия они сопровождали пением и по завершении работы их одаривали. В эту ночь хозяйка дома готовила тесто, утром в четверг начинали печь хлеб и *гату.* В этот же день сторона жениха посылала невесте поднос с нечетным числом фруктов, сладостей и т.д., а сторона невесты, в свою очередь, посылала жениху такой же поднос, но только с четным числом угощений.

В пятницу дружки жениха, *махараши-телохранители,* шли с бычком на привязи к дому жениха, и, после того, как их угощали, они этого бычка приносили в жертву. Во время этого обряда родственницы жениха должны

были петь и танцевать. Затем дружки направлялись к ближнему родственнику жениха и назначали его *махарбагиой,* то есть старшим дружкой на свадьбе. Предварительно в доме *кавора* устраивали трапезу, которую называли *хонча* (то есть - поднос). Во время *хонча* готовили специальный поднос с угошениями из фруктов, гаты, вареной курицы, а также обязательно клали красную рубашку и архалуг для жениха, а также два полотенца зеленого и красного цветов, чтобы "царь *(тагавор)* скрестил их у себя на груди". Кроме подноса с подарками, готовили свадебное дерево в виде специальной ветки "ури чух" (ветвь ивы), на которую нанизывали изюм, горох, орехи и разные плоды. В завершение *хончу* несли в дом жениха, а жена *кавора - каворкин,* вместе с другими женщинами, относила в дом невесты в подарок ей хну. В этот же день приглашали на свадьбу соседей и родственников (ПМА, 2000-2001).

На следующий день, в субботу, в дом жениха приглашали цирюльника, который брил поочередно всех *махаров,* затем *кавора* и жениха. Прическа жениха была особенной, так как ему на голове выстригали крест, и все присутствующие должны были его в это место поцеловать и при этом положить монетку в поставленную рядом тарелку. Затем цирюльник, собрав деньги, продолжал стрижку и оставлял жениху на лбу небольшой чуб. Во время этой процедуры была важна роль священника, который благословлял одежду жениха, надевал на него шапку, пояс и гэвязывал на груди крест-накрест красно-зеленую перевязь из платков. По окончании процедуры накрывали стол с угощениями. После соблюдения всех правил из дома жениха к невесте направлялся свадебный поезд, в котором участвовали: жених, *кавор* и *махары,* один из которых держал у себя на голове поднос со свадебным платьем невесты. Все участники свадебного поезда держали зажженные свечи и, дойдя до дома невесты, начинали петь и танцевать. Во время танца поднос со свадебным платьем передавали родственнице жениха. Встречавшая гостей мать невесты обязательно целовала жениха и давала ему кусочек сахара, яблоко или гранат, а *махарам* раздавала шелковые платки. Принимая платье, *каворкин* со стороны невесты одаривала родственницу жениха и шла готовить невесту к выходу. Во время одевания свадебного головного убора девушке отрезали прядь волос. За такие услуги крестная и помогавшие ей девушки получали денежное вознаграждение от жениха. Когда невеста была одета, то к жениху ее выводила

крестная, становясь по левую сторону от нее. С левой стороны от жениха стоял *кавор,* при этом он должен был держать за край один из связанных между собой двух платков, а другой край держал жених. В таком порядке свадебное шествие направлялось в церковь. Во время венчания жених и невеста стремились тайком наступить друг другу на ногу - это делалось для того, чтобы быть главой в семье. После церковного обряда, когда свадебная процессия направлялась к дому невесты, по дороге ее встречали у своих домов родственники и соседи с *хонча,* на котором находились сладости и напитки. Полагалось, чтобы жених что-либо из этого съел и *макары* пожелали бы здоровья и поблагодарили хозяев за угощения. В доме невесты жених садился на заранее занятое для него каким-либо мальчиком место, за что он одаривал его несколькими монетами. Рядом с женихом садился *кавор.* Женщины накрывали для них стол на полу, где гости усаживались на корточках и начинали обедать. На свадьбу обычно готовили шашлык, долму, плов. Столом управлял тамада, который провозглашал первый тост за священника, второй - за жениха с невестой и *кавора. Каворкин* подводила невесту к ее отцу, который в свою очередь передавал ее жениху. Невеста и жених целовали его руку, после чего процессия направлялась к дому жениха, предварительно заплатив выкуп за выход из дверей брату или младшему родственнику невесты. Существовал обычай разбивать при выходе невесты из дома вслед ей тарелку, чтобы она уже не смогла вернуться в дом своего отца. Молодых в доме жениха встречала его мать, которая осыпала невесту сладостями, а гости, танцуя, дарили невесте подарки, после чего отец жениха, *кавор* и *махарбаши* должны были дать брату невесты денежный выкуп, чтобы он разрешил войти невесте в дом жениха. Там невеста получала от матери жениха подарок и только после этого она садилась на предложенное ей место. Принято было из дома невесты приносить для нее еду. Жених и невеста не могли сидеть за общим столом. В первую ночь свадьбы невеста спала со своей подружкой. На следующий день, обычно в воскресенье, *макары* от имени жениха забирали из дома невесты одну курицу и кувшин с вином и под музыку зурны приглашали родителей невесты к жениху на обед, называемый *хнамшаканч.* Вечером того же дня, танцуя с мечами или ножами, *макары* ощипывали курицу, а жених должен был отрубить ей голову. В эту ночь подружка невесты стелила молодым постель, а утром в знак девственности

невесты показывала простыню, после чего получала от свекрови вознаграждение. В понедельник в дом молодого приходили все *макары* и для них накрывали стол. Обычно подавали *хаш* (густой и клейкий бульон из желудка и бараньих или говяжьих ног). Молодая также выходила к столу и целовала руки у присутствовавших женщин, за что ее одаривали деньгами и украшениями. На этом свадьба кончалась. Через три-четыре дня невестка должна была вымыть ноги всем старшим членам своей новой семьи, при этом обязательно начиная с правой ноги. Обмывая ногу, она должна была поцеловать ее, за что в таз с водой ей кидали монеты. Через неделю после свадьбы совершался обряд *глухлвай* (мытье головы), во время которого невесте из дома ее родителей приносили мыло, расческу и полотенце и какая-либо из ее родственниц начинала мыть ей голову, а затем дарила украшение. Спустя несколько недель молодая женщина получала из дома своих родителей приданое *ожит* и демонстрировала его родственникам мужа. Чтобы молодая в доме могла говорить, жених делал ей подарок.

У зоков существовали особенные обряды во время рождения и крещения детей. Бездетность у них, как и у всех армян, считалась большим горем и божьим наказанием. Если женщина не могла долго забеременеть, она шла на кладбище, где были похоронены священники, и брала с их могилы землю. С этой же целью по обычаю крали в церкви кольца. Если это помогало, то собирали милостыню и на эти деньги заказывали серебряный крестик с цепочкой, а когда ребенку уже было 3-4 года, то переплавляли его в крестик большего размера и ставили две большие свечки в церкви (ПМА, 2000-2001).

Во время беременности окружающие старались исполнять все желания женщины, но если этих прихотей, по мнению родственников, было слишком много, то они собирали из семи домов еду и, слегка ударяя беременнзто по спине, говорили: "кушай, насыться". Считалось, что в период внутриутробной активности ребенок перенимает черты того человека, который находится рядом с его матерью.

Во время родов приглашали повивальную бабку. Женщина рожала либо лежа, либо сидя на корточках. Чтобы облегчить роды, роженицу клали на теплый пепел и укрывали одеялом. В момент рождения ребенка повивальная бабка получала вознаграждение и завязывала пуповину. После этого пуповину

зарывали в углу дома для того, чтобы, как полагали, "ребенок был домашним и верующим". По традиции повивальная бабка исполняла обряд, отгоняющий злые силы от матери и ребенка. Для этого она насаживала луковицу на шампур и водила по стенам комнаты, а когда ее спрашивали, что она делает, она отвечала, что "рисует изображения Бога и Матери Небесной". Затем бабка оставляла этот шампур с молитвенником под подушкой у роженицы. После такого действа обычно приглашали священника, который благословлял воду и обрызгивал ею роженицу, ее постель и стены дома. Этой же водой молодая мать омывала свою грудь и начинала кормить ребенка. Женщине после родов давали выпить стакан растительного масла для того, чтобы ее "спина окрепла". До крещения ребенка его мать считалась "нечистой", поэтому ее помещали в доме в отдельную комнату, где были только ее вещи. Спустя 10-15 дней, стараясь не видеть солнца, роженица начинала вставать с постели. После сорока дней женщина вместе с родственницами шла в церковь к вечерней обедне, куда несла отварную курицу, гату, хлеб и вино. Священник совершал молитву о роженице, и с этого момента происходило ее очищение.

Ребенка старались крестить на седьмой день после рождения, но иногда это происходило и через год. Бабушка ребенка посылала священнику четыре яблока, кувшин вина и букет цветов, что символизировало просьбу о крещении. Купала ребенка крестная, за что она получала плату. Положив в тазик с теплой водой медную монету, чтобы отогнать злых духов, она начинала купание. Затем крестная брала на руки ребенка, а другая родственница этот тазик с водой и обе направлялись в церковь. Вместе с ними шел крестный, который приносил с собой простыню и две большие свечки. После крещения ребенка все направлялись к дому его родителей. Впереди обычно шел священник с колокольчиком. На звук этого колокольчика им открывали дверь, после чего угощали обрядовой яичницей. Считалось, что после такой трапезы священника ребенок не будет плаксивым. Чтобы уберечь ребенка, его окружали особенными охранительными обрядами, например, в момент посещения новорожденного не разрешалось носить золотые украшения, что могло вызвать у него желтуху. Если болезнь у него уже начиналась, то ребенка купали в тазике вместе с монетами. Для того, чтобы ребенок не умер, его отец брал его на правое плечо и вносил в дом. У зоков считалось вредным долго кормить грудью, поэтому через

некоторое время мать мазала свою грудь копотью. Чтобы ребенок быстрее заговорил, его не кормили яйцом (ср. когда священник ест яичницу, чтобы тот не плакал). По этому же поводу шли в церковь и брали с собой замок, и делали так, чтобы язык ребенка прошел через петлю замка. В случае, если ребенок долго не ходил, его брали на кладбище, где находились священные камни и заставляли его три раза пролезть через особое в них отверстие. В период, когда у детей резались зубы, им давали погрызть лук и при этом следили, какие зубы появлялись у него первыми: если это были верхние зубы, то верили, что в доме должен кто-то умереть.

Как и у всех народов, похоронный ритуал в культуре зоков играл важную роль, в нем участвовали все члены семьи, родственники и соседи. Старались, чтобы перед смертью умирающего причастили, повернув его головой к востоку. Перед тем, как омыть тело покойного, звали священника, чтобы тот освятил воду, после чего он должен был прочесть молитву над усопшим. Двое мужчин или женщин (в зависимости от пола умершего) приходили его омыть, для чего его тело клали на доску лицом к востоку и начинали мыть с головы. После окончания этой процедуры собравшиеся родственники покойного должны были вымыть свои руки в этой воде. Затем воду наливали в таз и оставляли на три дня, а маленький кувшин, из которого обливали покойного, обязательно разбивали, чтобы, по словам информантов, больше никто в этой семье не умер. В комнате, где находился покойник, зажигали лампаду, которая горела в течение всего времени до похорон. Священник отрезал кусок ткани и вместе с ладаном клал в рот покойнику, а в его правую руку вкладывал две свечи, которые трижды зажигал и гасил (ПМА, 2000-2001).

Похороны обычно проходили утром, так как старались так сделать, чтобы они прошли ни до восхода, ни после заката солнца. Редко когда покойника не хоронили три-четыре дня, обычно все происходило на второй, реже на третий день после смерти. Взрослых покойников обязательно отпевали в церкви. Детей сразу несли на кладбище, а если заносили в церковь, то панихиды по ним не устраивали. Из дома покойника провожали все родственники и соседи. Существовал такой обычай, когда хозяин дома заворачивал в носовой платок монеты и становился рядом с умершим. Проходящие мимо люди, выражая соболезнование, брали по монете и бросали в

стоящую рядом с покойным тарелку, которую затем отдавали в пользу священника. Вокруг гроба собирались плакальщицы, которые исполняли традиционные песни-плачи, но на тюркском языке. Затем гроб брали четыре человека и три раза поднимали и опускали его, что символизировало прощание покойного со своим домом и домочадцами. Хозяин дома в этот момент раздавал всем присутствующим первую поминальную пищу: завернутые в лаваш вареное мясо или фасоль, а также вино. После этого гроб несли в церковь, а затем на кладбище. Женщинам не полагалось идти туда в это время. Прежде чем опустить тело покойного в могилу, мужчины на кладбище перекладывали тело из гроба, так как он был "общественным", и доставали из могилы положенные туда крест на крест кирку и лопату. На кладбище обязательно присутствовал священник, который, благословляя землю, вкладывал ее в руку хозяина дома, а тот должен был первым бросить ее в могилу. Хозяин дома раздавал всем по порции лаваша с мясом и наливал вино. Возвращаясь домой после кладбища, гроб несли перевернутым, а палки от кирки и лопаты выбрасывали, для того, чтобы в доме больше никто не умирал. Дома их встречали женщины с кувшином воды, чтобы они вымыли руки, после чего для них накрывали на полу поминальный обед, который состоял из блюда, приготовленного из фасоли, и *бозбаша* (мясной суп) Первыми садились за стол мужчины. Во главе сидел священник, который, прочтя молитву, провозглашал тост в память всех умерших в этом роду, на этой улице, городе. Ему подавали два яблока или две айвы, которые он, понюхав, передавал поочередно каждому сидящему от него по правую и по левую стороны. Эти плоды, пройдя круг, возвращались к священнику, который клал их себе в карман, после чего уходил. Затем уходили остальные сидевшие за столом мужчины. После мужчин помянуть усопшего садились женщины. Вечером того же дня в дом вновь приходил священник и читал молитвы, и так продолжалось семь дней. На второй день родственники, мужчины и женщины, а также священник вместе шли на кладбище. Окружив могилу, они у головы и ног покойника зажигали свечи, читали молитвы, а хозяин вновь раздавал поминальный лаваш с мясом, фасолью или картошкой. Дома поминальный обед продолжался. Через три дня после похорон стирали одежду покойного, а на седьмой день ее раздавали родственникам и друзьям, после чего покойного вновь поминали. Спустя три-четыре недели родственники

приглашали близких друзей покойного в его дом, где для них устраивали поминальный обед. На сороковой день траур у близких родственников заканчивался, по этому поводу вновь все собирались за поминальным столом. Неофициально траур длился до года. В это время родственники часто наведывались в дом покойного. На современном этапе в традиции похорон у зоков ничего не изменилось, кроме того, что несут сейчас на кладбиш;е не в обшественном гробу, а в индивидуальном, в котором хоронят (ПМА, 2000-2001).

По сведениям информантов, зоки праздновали многие христианские и дохристианские праздники. Но сейчас они отмечают лишь некоторые из них. Праздник *Вардавор* начинался с того, что все, поздравляя друг друга, обливали водой. Женш;ины, нанизав на ветку яблоки и цветы, шли в церковь, где священники обливали их освященной водой (Тер-Саркисянц, 1998, с. 219). В селе зоки собирались вокруг пожилой женщины, сторожившей поднос с зеленой пшеницей и яблоками и розами - *хндум,* и начинали петь и танцевать. Затем эта женщина ставила поднос себе на голову и танцевала с ним некоторое время, пока кто-то из молодежи не сбивал *хндум* с ее головы, после чего все присутствующие бросались собирать розы и яблоки.

Праздник *Богородицы* широко праздновался в сел. Верхний Агулис. За неделю до него обычно постились, совершали паломничества в церковь Богородицы, где на рассвете несколько раз вокруг нее обходили. В Агулисе было И церквей, и все их священники вместе с паствой во время этого праздника обходили крестным ходом. В этот день совершалось жертвоприношение петуха или барана, которое называлось - *шатак* (общеарм. - *матах).*

Праздник *Амбарцум* (Вознесение) в народе был связан с поверьем о том, что деревья в этот день между собой разговаривают, поэтому старались ночью не заснуть, чтобы загадать желания. Также с вечера до утра перед праздником измеряли стебель розы, и если к утру он вырастал, то верили, что загадавший будет жить долго. На Амбарцум многие шли на окраину сел. Агулис, где находился священный камень, на котором, по убеждениям местных жителей, в этот день появлялся крест. Обязательной традицией было приготовление молочного супа -*катнов* или *танов апур.*

На новогодний праздник *He.':acapд* обычно готовили обрядовую *hapucy (hapuca* или *apnea* представляет собой кашу из замоченной заранее крупной пшеничной крупы (коркот) с кусками мяса курицы, индейки или свинины, сваренной до тягучей консистенции) и вечером угощали ею всех членов семьи, подавая при этом семь видов фруктов.

Материал, посвященный традиционной культуре зоков, предоставлен молодыми информантами, которые являются энтузиастами и любителями своей родной истории и культуры. Временные рамки, к которым относятся данные сведения, это приблизительно, начиная с 1910-1920-х гг. вплоть до 1970-х гг. На современном этапе большая часть зоков, которая проживает в городах России (например, в Санкт Петербурге) придерживается либо местных русских традиций, либо общеармянских.

Таким образом, традиционная культура зоков, являющаяся самобытной, в то же время по своим основным компонентам относится к общеармянскому культурному массиву. Устойчивые представления зоков и остального армянского населения об их еврейском происхождении дают право считать зоков *стигматизированной группой* (см. IV главу, с. 13 8).

1.3. ИРАНОЯЗЫЧНЫЕ АРМЯНЕ

Среди ираноязычных кавказских народов *ираноязычные армяне* занимают особое место. Их считают частью этнических иранцев - *татов* - народа, дисперсно расселенного в Иране (300 тыс. чел.), в Азербайджане (10,2 тыс.чел) и в России (19,4 тыс. чел.) (Народы и религии мира, 1999, с.522). Внутри этой ираноязычной группы существует конфессиональная неоднородность. Так, выделяются три этноконфессиональные группы: мусульмане (сунниты в Кубинском, Дивичинском, Конахкентском и в Хизинском районах; шииты в Хизинском, Сиазанском и Арискюшском районах Азербайджанской Республики), григориане (проживали до 1990 г. в Дивичинском и Исмаилинском районах Азербайджанской Республики) и иудеи (г. Куба и сел. Варташен Кукташенского района Азербайджанской Республики, входивших ранее в Елисаветпольскую губернию), причем за последними устойчиво закрепился этноним - *маты* (или горские евреи, на иврит. - «кепта»).

Все вышеперечисленные группы сохраняют в быту язык иранской группы, в котором выделяются два диалекта: южный и северный. В отечественной, как и в зарубежной литературе встречаются разногласия по вопросу автохтонности ираноязычного народа на Апшеронском полуострове, что, естественно, имеет историческое значение для понимания этнических процессов в данном регионе.

Этническая история татов (именно так традиционно их назьюают в этнографической литературе) содержит в себе много спорных вопросов. По мнению ученых (Минорский, 1963; Ханыков,1977; Семенов, 1992 и др.), таты являются потомками переселенцев на Апшеронский полуостров приблизительно в период правления иранских шахиншахов Кавада 1 (488-531) и Ануширвана Хосрова 1 (531-579). Война Ирана с савирами, или "белыми гуннами" (савиры в начале VI в. совершили поход в Малую Азию и в конце VI в. расселились между Араксом и Курой), ослабила позиции Ирана в Закавказье, что послужило удобным моментом для освободительного движения в Армении в 450-451 гг. Это побудило центр Ирана создать форпосты с колонистами, будущими "татами", из Гилян-Дейлема в городах Партав и Байлакан, Ширван (Лпин) и Лайзан (округ Лагич). На территории этих форпостов население, помимо несения государственной службы, занималось земледелием, что по некоторым источникам и определило их этноним, который вначале имел не этническое, а лишь социальное значение (слово "тат" было синоним слова "земледелец") (Минорский, 1963. с. 33-35). В сел. Лаидж (Лагич), по данным М. Семенова, жили *гтянцы,* но и они стали считаться татами (Семенов, 1992, с. 17). По мнению Н. Ханыкова, *таты* переселились из районов современного Азербайджана в Иран при Сасанидах, претерпев до этого влияние тюркоязычной среды (Ханыков,1977, с. 111). Сейчас ученые, опираясь на данные антропологии и топонимики, склонны считать иранское население Апшерона коренным. В свое время В.Ф. Миллер предполагал, что именно таты-армяне могли быть этнографической группой армян, усвоившими язык татов-мусульман (Миллер, 1903, С.29).

Термин *"mam "* имеет непростую этимологию. Приведем мнения об этом термине некоторых других исследователей. Так, ряд авторов в своих работах по проблемам иранистики и, в частности, изучению татского этноса, указывают, что название *"mam"* означало в Персии "простолюдин" и было прозвищем тех.

кто не служил царю и не воевал. Но по происхождению "таты" считались благороднее кызылбашей, поскольку последние были только социальной прослойкой (Риттер, 1974, с.43); "привилегированное сословие пополняется из среды не воинов, а из райятов, то есгь вассалов или татов" (Ханыков, 1977, с.83); "..тат, это самоназвание кавказских татов" (Семенов, 1992, с.3); "..в Западном Иране имя "тат" служит самоназванием персов в неперсидском окружении" (Ханыков, 1977, с.83-84); "на территории Атурпатакана (Иранский Азербайджан), Аррана и Ширвана (нынешняя Азербайджанская Республика) этот термин имел значение как "не знающий тюркских наречий, нетюрк, земледелец" (Восканян, 1999, с.40); таты в Крыму -потомки покоренных кьшчаками коренных жителей Крыма, перешедших- вскоре на тюркский язык (Челеби, 1979, с.31); термин "тат" в Средней Азии носил презрительный оттенок, так называли покоренное население (Семенов, 1992, с.4).

Анализируя эти мнения исследователей, а также опираясь на собственные полевые материалы, можно придти к выводу об отсутствии единого "татского" самосознания у различных конфессиональных ираноязычных групп, проживавших на территории Азербайджана (Мататов, 1986; ПМА, 1997). Поэтому вследствие условности значения термина *тат,* по отношению к данной изучаемой группе арменизированных иранцев, потерявших в ходе своего исторического развития самостоятельную идентичность и достаточно давно причисляющих себя к армянам, в данной работе применяется название - *ираноязычные армяне.* Культура ираноязычных армян в результате межэтнических контактов соотносит их как с армяно-григорианским (религия, самосознание, язык), так и с и':-ламским (элементы бытовой культуры, религиозные представления) культурными ареалами. Такое неоднородное содержание семантического поля культуры характерно для многих этнических групп Кавказа.

В 1928 г. Б. В. Миллер, приводя статистику по южнокавказскому краю, указывает общую численность татов в 100 тыс. человек, что значительно уступает данным на 1901 г. - 135 тыс. человек. В Большой Советской Энциклопедии на 1946 г. приводится общее число татов 150 тыс. человек, из них татов-мусульман свыше 100 тыс. человек (67%), татов-иудеев 30тыс.(20%) и в соответствии с этими данными численность ираноязычных армян была

приблизительно 20 тыс.(13%) (БСЭ, т.53, 1946, с.669; Григорян, 1992, с.32). Согласно Всесоюзной переписи населения 1959 г., общая численность татов составляла 11 тыс. человек, что позволяет предположить соответствующий процент ираноязычного армянского населения (13% -1430 чел.) (Гулиев, 1962, **С**.181).

Ираноязычные армяне проживали на территории Бакинской губернии в селении Мадраса (ранее Шемахинский уезд, сейчас - Исмаиллинский р-н), сел. Кильвар, (Девичинский р-н) (Семенов, 1992, с.7). В книге "Кавказцы 1750-1820. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским" в главе: "О народах, населяющих Кубинскую провинцию" говорится, что "..армяне, живущие в Рюстюйском округе, в деревне Кильвар и в Мускюрском округе, в деревнях Барахум, Караджали, Хазмас Большой и Хазмас Малый, Карагуртли, имеют церковь в Кильваре, говорят своим языком" (Кавказцы, 1823, с.382). В монографии И. Семенова, со ссылкой на Б. В. Миллера, фиксируется, что "…в Геокчаевском уезде таты-мусульмане считают себя бывшими "армянами". Везде в этих селениях видны остатки армянских кладбищ...Верстах в восьми к северу от Кильвара есть место, называемое *Пир Ханши* или *Ханчи* от арм. "хач" - крест» (Миллер, 1905, **С**.34).

По сведениям В. Восканяна, *ираноязычные армяне,* которые проживали до 1988 г. в сел. Мадраса (ПМА,1998: до революции было 800 семей, после 1989 г. осталось 260 семей) и Кильвар, вместе составляли около 550 хозяйств (Восканян,1999, с.39-40). В начале 1990-х годов с территории Азербайджанской Республики, в результате политических и этнических катаклизмов, начались массовые переселения их на территорию России (Краснодарский край), где они в настоящее время проживают дисперсно, и в Кабардино-Балкарскую Республику в г. Прохладный, где компактно поселились 150 семей (ПМА,1998). На территории Армении в 1990 - 1991 гг. ираноязычными армянами основано селение Нор-Мадраса (Новая Мадраса) в Арагацотнской области (Восканян,1999, с.39-40). «Армянами» считают себя и так называемые «кегецерен» - городские жители Будённовска и Кизляра (по материалам экспедиций в июле 1997 г. - апреле 1998 г.), в быту пользующиеся «тайным» татским языком - это потомки беженцев конца XYI1I в. из Закавказья, от

нашествия персов. Кстати отметим, что соседние «настоящие» армяне и тюрки-азербайджанцы именуют иноязычных единоверцев (и григориан, и мусульман) также «татами» («экзоэтноним») (Викторин, 1997, с.77-78).

Стремление ираноязычных армян покинуть в результате карабахского конфликта в начале 1990-х годов территорию своего традиционного проживания было продиктовано их армянской идентичностью и приверженностью к Армянской апостольской церкви. Время принятия ими христианства армяно-григорианского толка точно указать сложно, но уже в ранних русских источниках XVI в. упоминается о "...знатных армянских селениях Мергани, Мадраса, Сагиин, Керкент, Келухони, Мегеры, Талыш, Заргала, Кюглух..", где жили "местные" армяне и карабахцы числом в 25 тыс. дворов (Кавказцы, 1823, **С**.424). По словам Фитуни, в Геокчаевском уезде таты-мусульмане считают себя бывшими "армянами" и везде в этих селениях видны остатки армянских кладбищ (Миллер,1892, с.34). Эти данные, как и вышеперечисленные примеры, подчеркивают стойкое отношение их к христианской вере и, возможно как следствие этого - раннее формирование армянского самосознания. По данным полевых исследований 1997 г., информанты упоминали армянскую церковь в Мадрасе, которая существовала до 30-х годов XX в., где вел службу на армянском языке священник Саркис Мартиросян, местный уроженец, и ему помогал некто Баширов, также из местных жителей (ПМА,1998). Таким образом, на данный момент ираноязычная группа, больше известная в этнографической науке как таты-армяне, приобрела черты субэтнического образования с однозначной армянской идентичностью.

Таты являются носителями юго-западного диалекта языка иранской группы, тогда как "татские" диалекты Ирана представляются северо-западными группами (Восканян, 1999, с.40). По мнению В.Ф. Миллера, закавказский татский язык составляет наречие новоперсидского (Миллер, 1894, с.30). Было доказано, что татский язык различается у этноконфессиональных групп татов, и у "татов-армян говор удержал свой иранский характер, но взамен семитских к тюркским элементам прибавляется в весьма незначительной степени армянский" (Миллер,1894, с.31). Язык татов-армян "резко выделяется...своею грубостю и непонятностью" (Там же, с. 32). В ходе изучения языков народов Кавказа и составления словарей были выделены фонетические особенности татско-

армянского языка. К ним относятся следующие элементы: изменение звука *ы* в представках *бы* и *мы,* под влиянием следующего за ним согласного *(бы-чал, бы-тертер* и т.д.); рядом с губным *в* в татско-армянском наречии встречается изредка и *уи;* существуют исключительно средние проторные звуки *с и з; и* т.д. (Миллер, 1894, с.32). В настоящее время своим родным языком армяне, выходцы из сел. Мадраса и Кильвар, считают собственно иранский (татский), который называют *"парсерен"* (то же самое что и армяно-татский этнолект), т.е. персидский и употребляют его в быту (ПМА, 1998). Наряду с "парсерен" информанты знают армянский язык, который преподавался им в школах Мадрасы с 1920 по 1980 гг. (приблизительно). До 1920-х годов таты-армяне в Мадрасе говорили только на "ларсерен" (ПМА, 1998 - информанты: Баширов Н.О.,1930 г. р., Баширова Д.0.,1923 г.р. и др.).

Среди информантов были представители двух селений - сел. Мадраса и Кильвар. В 1988 - 1989 гг. семьи ираноязычных армян вынужденно переехали в другие места проживания: в Россию и Республику Армения. В России они расселились следующим образом: мадрасинцы в основном проживают в Краснодарском крае (г. Краснодар) и в Кабардино-Балкарии (г. Прохладный), а кильварцы живут только в Кабардино-Балкарии (г. Прохладный). Из сообщений информантов следует, что до их переселения из Азербайджана в сел. Мадраса проживали в основном армяне. Село делилось на следующие кварталы - *"мяаля": гарагян* (т.е. крайний), *сараф мяаля* (информанты не смогли перевести), *кырфаля, сархуны* (т.е. фонтан), *пасахкаля* (не смогли перевести), *жаммяала* (т.е. церковь), *ахбулах* (т.е. белый родник). Такое деление на кварталы характерно не только для селений татов, но и для некоторых других этнических групп на Кавказе, например *"ери" у* жителей сел. Эдессия Ставропольского края. В основе квартальной системы в сел. Мадраса были родственные отношения, которые поддерживались жителями в своем "мяаля". По данным информантов, в сел. Мадраса до начала 90-х годов XX в. проживали представители следзоощих семей: Яврумов (30 семей), Сорсорьян (10-15 семей), Овчиевы (10 семей), Меликян (10 семей), Парьян (20 семей), Кодабашевы, Касабовы (30 семей), Погосян, Тавакаловы (12 семей), Тарджуманян (10 семей), Джанумян (30 семей), Шахвердяновы (10-15 семей), Мурадян, Алигульян (15 семей), Шелиян (20 семей), Баграмян (20 семей), Позиян (30 семей), Донгаровы,

Каргамановы (20 семей), Башировы (10 семей), Юрхановы (10 семей), Шамхалян (8 семей), Довмаловы, Гарамовы (ПМА,1997). Основными информантами на период 1997-1998 гг. были: Башировы Николай, 1930 г.р. и Дора (по мужу - Меликова), 1923 г.р. (г. Краснодар), Довмальян Сергей Арменакович, 1928г.р. (г. Прохладный, Кабардино-Балкарская Республика), Естер Ованесовна Кордабашьян, 1929г.р. (г. Прохладный, Кабардино-Балкарская Республика), Воски Агайновна Касабова, 1921 г.р. (г.Краснодар) место рождения с. Мадраса (ПМА,1998).

Жители сел Мадраса и Кильвар в основном занимались скотоводством и виноградарством. Информанты подчеркивали значимость соседских отношений с другими народами, которые соучаствовали с ними в культурной и хозяйственной деятельности. Так, например, с азербайджанцами они жили достаточно мирно, хотя браков избегали, приезжие на заработки иранцы нанимались батрачить на виноградниках, лезгины были необходимыми помощниками в занятиях скотоводством.

В результате многочисленных культурных контактов и приверженности Армянской церкви у ираноязычных армян известны следующие религиозные праздники: Рождество *(Дзунд),* Пасха *{Зятик* или *Затиё)* - 21 апреля (имеет четкую привязку к этой дате - ПМА, 1997), 2-го мая - день поминовения родителей, *уруза* (общемусульманский пост - *ураза).* Информанты указывали на роль священника в ознаменовании той или иной даты праздника, хотя, по-видимому. Пасха и родительский день имеют постояннзто привязку к определенным числам календаря. У ираноязычных армян *уруза* (местное произношение) - это обет, обещание чего-либо не делать или сделать, если загаданное сбудется.

В традиционной жизни семьи ираноязычных армян также наблюдаются культурные симбиозы. Семейно - брачные отношения регулируются экзогамными нормами браков, исключения не поощряются (браки с 4-5-го колена - ПМА, 1997). Под одной крышей часто вместе проживают несколько семей и взрослые холостые родственники. В настоящее время в России семьи ираноязычных армян в основном проживают в сельской округе в домах местного типа. Кровнородственные связи достаточно крепкие, горизонтального характера (т.е. все родственники по мужской и женской линии друг друга знают

и общаются, но из предков могут назвать максимум прадедов). Основные термины родства иранские и лишь некоторые армянского происхождения. Основные термины это: *калапиъяр'* (дед), *каламой* (бабушка), *пиъяр'* (отец), *мой* (мать), *кук* (сын), *кэля* (дочь), *брар'* (брат), *хувар'* (сестра), *зян* (жена), *мярт* (муж), *ханир* (отец жены), *хсур* (мать жены), *патрон* или *хсур мярт* (отец мужа), *хсурмэн* (мать мужа), *холи* (брат матери), *амля* (брат отца) (ПМА, 1997).

Среди семейных праздников свадьба *"ар'сю"* занимает центральное место. Традиционное проведение свадебного торжества во многих своих элементах соответствует азербайджанской свадьбе. Свадебная обрядность ираноязычных армян включает предсвадебные обряды (сговор, сватовство), собственно свадьбу, которая вирилокальна по месту проведения основных обрядов, и послесвадебную обрядность.

Сватовство *"рыскат хастен"* заключалось между родителями жениха и невесты, когда первые приходили в дом невесты и договаривались о предстоящей свадьбе. Существовал и сговор малолетних детей, так назьшаемый люлечный сговор - *"popóme"*. Сама свадьба проходила в три дня. В первый день, в субботу, товарищи жениха *(камбадзун)* и музыканты шли с женихом в баню. Жениху полагалось на свадьбе иметь рядом двух "дружков", которые всегда ходили и сидели рядом с ним: слева *"сохдуш"* и справа *"сахдуш"*. На свадьбе должен был присутствовать посаженый отец *"канус",* которого указывал отец жениха. Он покупал невесте золотое кольцо, а свадебное платье для нее приобретал жених. Обязанности *кануса* передавалась по наследству. На второй день, в воскресенье, свадьба проходила в доме родителей невесты. На свадьбе и по сей день существуют должности управляющего свадьбой, или *"мермеджлис",* и управляющего молодежью - *"джаилъбаши"*. Первый ходит во время свадьбы с палкой, которой он мог ударить, и с ножом. Ему подчинялся *"джаильбаши",* который тоже ходил с палкой и то, что он делал, должны были за ним повторять идущие в свадебном поезде. По свидетельству информантов "если *джаилъбаши* брал в руки палку, кость и еще что-нибудь, то это делали все, даже если он совал предметы себе в рот, поднимал ребенка и т.д.". Те, кто не подчинялся *джаильбаши,* мог быть побит им палкой. В свадебном поезде за невестой участвовали жених с товарищами, *канус, мермеджлис* и *джаильбаши* во главе молодежи. При приближении к дому невесты молодежь воровала кур со двора.

разбивала в ее доме окна (это называлось *"гооз ").* Брат или другой родственник невесты закрывал дверь и без выкупа не пускал сторону жениха. Отец невесты давал свое разрешение *канусу* надеть на невесту фату. Невесту сопровождал до калитки ее отец, потом она с подружками и канусом присоединялась к свадебному поезду. Девушке в приданое, помимо мелкого имущества, ковров, полагалось крупное имущество, в том числе сад, корова и т.п.

Свадебный поезд с невестой, направляясь к дому жениха, мог быть остановлен красной ниткой или веревкой, которую за выкуп должен был развязать *джашьбаши.* Переход невесты в дом жениха традиционно сопровождается комплексом ритуальных действий, направленных на оберег дома и будущей семьи от зла. При входе невесты в дом жениха управляющий свадьбой *мермеджлис* чертил на дверном косяке что-то ножом (возможно, крест) и втыкал нож посередине; если не получалось, то он нож придерживал рукой. Над дверью рисовали крест кровью зарезанного барана или бычка. Невесту встречал отец жениха, у которого в руках были лампа и хлеб, что означало со слов информанта: "чтобы в жизни было светло". Новобрачной у порога дарили курицу, это называлось *"берект"* - подарок, богатство. Окончательным действием в обряде встречи невесты было разбивание двух тарелок *("кап хрдстан") у* порога дома женихом и невестой. В доме жениха невесте надевали на голову шаль, кто это делал - было неважно.

На свадьбе информантами различались несколько танцев невесты: *"торокямя", "яллы" (йаглуг, яллух* - шаль, платок), а также их традиционный танец *"самав",* остальные *"шолохо"* и *"кочари"* были в обязательном порядке. Танцы невесты сопровождались зажиганием четырех свечей в руках у *кануса, солдуша,* а также у невесты и жениха. По словам информантов, на следующее утро невеста начинала вести хозяйственную деятельность по дому. Целомудрие невесты считалось похвальным, но простыню в последнее время, не выставляют.

Рождение ребенка также сопровождалось ритуалами, направленными на охрану матери и новорожденного. Сейчас женщина рожает в роддоме. При выписке ее должен встречать *канус.* После этого в течение сорока дней, как это принято у армян, роженица с ребенком по традиции не должна выходить из дома, а в дом никого нельзя было впускать с мясом. Через 40 дней ребенка крестят. Имя ребенок получает, по словам информантов, в честь дедов. Если

спустя положенное время ребенок не заговорит, то совершают особенное жертвоприношение - *"матах",* который называют - "семь дорог": режут барана и сырое мясо раздают на семь домов, причем только близким родственникам. Мясо готовят и едят в этот же день, но при этом кости от мяса стараются собакам не давать. До 1960-х годов был распространен обряд, помогающий ребенку избавиться от так называемого испуга *(тарскурастен):* выливали воск в воду *"тарся тарся чуми"* - чтобы "ушел глаз ведьмы"; прикалывали булавку на одежду; на кладбище ребенку мыли голову и ноги; кормили, примешивая землю с могилы. И до сих пор обряд *тарскурастен* используется у них в народной медицине.

После похорон обычно соблюдаются поминальные седьмой *(охтор)* и сороковой *(карасун)* дни. По воспоминаниям информантов, недалеко от села Мадраса протекает р. Пересчай, на берегу которой находился священный камень с якобы арабскими надписями, около которого обычно делали "матах". Близ поселения ираноязычных армян располагалось кладбище, где также находились надгробные камни с крестами и над-^исями на арабском языке.

Устный фольклор ираноязычных армян не так известен и популярен, как фольклор татов-мусульман (например, сказки о Бахалюле). По материалам полевых исследований, среди татов Азербайджана и Дагестана, любезно предоставленных В.М. Викториным, известно о существовании поверий у ираноязычных армян, связанных с «Аджджахак-Мар», кровожадным огнедышащим чудовищем или драконом. Похожий персонаж встречается в сказках татов-иудеев - «Гъеджджохое-Мар» и у татов-суннитов - «Гъеджджохо», но при этом в первом случае этот дух выступает в роли охранителя очага, а во втором - это прожорливый горный дух-человек (Викторин, 1997, с.79).

Исходя из данных полевы^ материалов об элементах традиционной жизни субэтнической группы ираноязычных армян, можно утверждать, что у них сохраняется устойчивая тенденция идентификации себя с "общеармянской" культурной средой. Этнография ираноязычных армян представляет собой особый интерес, так как ход адаптации их культуры после переселения в Россию и Армению помогает понять процесс сохранения ими старых традиций и складывания новых.

ГЛАВА П. ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ СУБЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ АРМЯН

Этноконфессиональная общность, по определению П.И. Пучкова, это «общность, возникшая при тесном сопряжении этнических и религиозных признаков. Существуют два основных типа этноконфессиональных общностей: сопряжение с той или иной конфессией какой-то части этнической группы и возникновение вследствие этого у нее специфических культурных свойств... и сопряжение нескольких, объединенных одной конфессией, близких по культуре и расселенных на смежных территориях этнических групп и появление у них в результате этого общего самосознания» (Пз^ков, 1999, с.901). В диссертации к этноконфессиональным группам отнесены две субэтнические группы: *армяне-католики* и *армяне-греки.* Формирование этих групп проходило главным образом под влиянием католической церкви и Греческой православной церкви. Идентичность их также определяется представителями этих групп (а также их окружением) по конфессиональному признаку, то есть в первом случае - католики (франги), а во втором - православные (греки).

2.1. АРМЯНЕ - КАТОЛИКИ

Армяне - католики (самоназ.: *армяне, католики,* иногда *франги)* - субэтническая этноконфессиональная группа армян (в нее входят несколько локальных этноязыковых групп, таких как *мшеци, велогузи, артвинцы),* которая в результате исторических предпосылок начала исповедовать католицизм в его местной униатской форме. Определяющее значение в этнической идентификации имело католичество, которое и повлияло на закрепление за ними такого экзоэтнонима, как *"франг".*

Язык большинства *армян-католиков* относится к западноармянскому варианту армянского языка. В зависимости от изначальной локализации этих групп он распадается на ряд диалектов. Однако среди этнолингвистических групп *армян-католиков* выделяются *велогузи,* или так называемые "гбо" (т.е. «грубые, неотесаные»), которые в силу различных причин стали тюркоязычными. Практически все известные группы франтов, живущие в Грузии, в обиходе используют грузинский язык. Регионом массового проживания армян-католиков являлась область исторической Армении в частности, г. Ардвин, а также они жили в Грузии: Ахалцих (села Тсхалтбила,

Абатхев, Суфлис, Сазел, Тсинубан, Тсинубан, Джулха, Ниохреб, Вале, Большой и Малый Паматч, Тсира, Орал, Хак, Чечерек); Ахалкалаки (села Аластан, Бавра, Вареван, Кардигам, Хургума, Турцхи); Богдановский (ныне - Нинодминдский) район (села Эштия, Тойрия, Учмана, Спара, Спасовка). Такие районы, как Ахалцих и Ахалкалаки, до сих пор остаются местами компактного проживания армяно-католического населения (в большинстве своем они были переселены туда после Адрианопольского мирного договора 1829 г.). В настоящее время многие армяне выходцы из Ардвина, проживают в городах: Батуми, Тбилиси, Краснодар, Сочи, Новороссийск, Анапа, а также в Армении в г. Гюмри (быв. Ленинакан), бывшем Гукасяновском районе - в селениях Хазанджи, Корахпюр, Дарагев, Красносельском районе; потомки католиков из Баязета, так называемые - *"къяварци",* населяют Калининский район Краснодарского края, а также проживают в Курганинске, Абинске и Геленджике. Немногочисленные группы *армян-католиков* расселились и в других городах России, например, в Омске, Чите и др.

История возникновения этноконфессиональной группы так называемых *франгов* уходит своими корнями в эпоху крестовых походов XI - XII вв. В Малой Азии крестоносцами был основан ряд христианских государств, самое известное из которых - Эдесское государство. Предводитель крестоносцев из знатного рода Болдуин Буржисский, убивший с помощью организованного им заговора правителя армянского княжества Эдессы (Урфы) куропалата Тороса, ликвидировал само княжество. Вместо него крестоносцы образовали здесь свое первое государство на Востоке - Эдесское (Микаелян, 1952, с. 77). Здесь они насадили католическую веру, что стало считаться признаком принадлежности к высшему сословию. В XIII в. католичество распространяется на большую часть населения государств, завоеванных крестоносцами. С этого периода начинается борьба за влияние между католической, халкидонитской и григорианской церквями.

В XIV в. на V Сисском и Аданском церковных соборах происходит юридическое оформление унии между римско-католической и Армянской церквями. Усиливается деятельность францисканской и доминиканской католических миссий в Нахичеване, Артазе и Мараге, идет строительство Цорцорского монастыря Св. Фаддея, Кырнайского монастыря. С XVIII в.

миссионерская деятельность франгрв распространяется на армян григорианской веры и, возымев определенный успех, ими основывается орден *мхитаристов,* получивший свое название от имени монаха Мхитара Себастаци, создавшего в 1717 г. в Венеции, на острове Сан Лазаро, конгрегацию, которая, сохранив родной язык в богослужении, занялась изучением армянского языка, литературы, искусства, истории, географии и стала впоследствии вместе с ответвлением в Вене крупнейшим мировым центром арменоведения (Тер-Саркисянц, 1998, с. 14). Немалая часть армян, проживавшая в Польше во второй половине XVII в., в массовом порядке перешла в католичество. При этом был сохранен армянский язык и ритуал богослужения.

Особенный этап католического влияния начался с конца XIX - XX вв., когда идеологическим центром католических капуцинов стал Тбилиси. Местное население, кроме православия и армяно-григорианского христианства, исповедовало римско-католическую веру, и когда появились волны мигрантов-франтов, это вызвало противостояние и конфликты в среде тифлиских католиков. Такая конфессиональная ситуация объяснялась историей проникновения католицизма в Тбилиси. Грузинская православная и Армянская апостольская церкви были настроены крайне отрицательно к действиям католиков в этом регионе и постоянно боролись против них. Поэтому сторонники католичества, не найдя поддержки у грузинского правительства, направили свои усилия на армянскую паству. С XIV в. по 1844 г. делами грузинских католиков управляли патеры капуцинского ордена, а с 1845 г. дела были переданы Кавказскому визитаторству, находившемуся в подчинении Тираспольского епископа. В целом, численность двух групп католиков была примерно одинаковая, что, возможно, было связано с нечеткими границами внутри самих этих групп. К 1893 г. в Тбилиси было известно 35 армяно-католических и 12 римско-католических храмов. Не было однозначного отношения и к тем европейцам-католикам, которые проживали в конце XIX в. на территории Османской империи. Так, по свидетельствам современников, франги в Западной Армении делились на "гассунистов (папистов) и антигассунистов" (Туман Карл, 1880, с. 61-62). В советский период католическая церковь наряду с другими конфессиями подверглась гонению.

Возрождение католицизма произошло с 1991 г., когда начали восстанавливаться многие храмы.

В результате вышеперечисленных исторических событий в среде армян Южного Кавказа происходили сложные процессы, повлиявшие на их этнокультурную дифференциацию. Так образовались разные территориальные, языковые этнические подгруппы каждая со своим самосознанием, которых объединяло только католическое вероисповедание. В традиционной культуре армян этого региона также существовало разделение их на христиан-католиков и последователей Армянской апостольской церкви. Такое деление по религиозному признаку являлось еще большим препятствием на пути к интеграции сообщества, чем языковой барьер (Вайнрайх, 2000, с. 158). В материалах по этнографии армян-католиков сохранились свидетельства о существовании у них этнических стереотипов, выраженных в народном фольклоре в форме прозвищ, которыми наделяли друг друга армяне-католики и армяне-монофиситы. Например, по сведениям информантов из числа "ардвинцев", они называли монофиситов *"бессенцы-кай", "полорик", "молорац"* - что значило "чужие", "заблудшие"; *"дрсеци"* - букв, "стоящий за дверью" т.е. также "чужой" (ПМА,1997). Причем название *"дрсеци"*- "чужой" противопоставлялось *"нрсеци"* т.е. - "своему", что зачастую определяло выбор брачных партнеров. Существовало предание франтов об армянах-монофиситах, согласно которому, когда Иисуса снимали с креста, то два гвоздя украли "Ьай" (армянин) и цыган. Такое же негативное отношение к приверженцам Армянской апостольской церкви продолжалось вплоть до 30-х годов XX в. и сопровождалось у *армян-католиков* сознанием собственной исключительности. На современном этапе молодежь не относится к этим стереотипам серьезно, хотя старшее поколение все еще старается придерживаться традиционных рамок при рекомендации брачных партнеров своим детям (ПМА,1998).

Из материалов В.Н. Акимова по этнографии и межэтническим взаимоотношениям армян-монофиситов и армян-католиков Ахалциха конца XIX в. следовало, что «между ними существует довольно сильный антагонизм... отсутствие гостеприимства, нелюбовь к чистоплотной жизни, весьма свободные отношения полов, полная раздробленность всех хозяйств - вот те черты, которыми григориане всегда отмечают армян-католиков..."(Акимов, 1889, с.43).

Устный фольклор армян-монофиситов также содержал прозвища, высмеивающие армян-католиков. Например, они называли их *"поч ктрац",* что значило "бесхвостые", или употребляли слово *"франги"* с презрительным оттенком, в частности по отношению к выходцам из Месхет-Джавахетии. Подобное противопоставление, ка, "с *хвостом" I "без хвоста"* (по - арм. "почов" / "поч ктрац"), известно среди польских мирян-католиков представление о ношении "хвоста" православными иноками, которое сложилось под впечатлением от *клобука* - головного убора у православных иноков в XVI - ХУП вв. Так, например, в антикатолическом сочинении Ивана Вишенского (род. в 80-е годы XVI в.) об этом в частности говорится: "Каптур тот, или страшило, а по нашему клобук, которому хвост висит на заде, праведно ест называти страшило. Чому? Абовем страшит и много причин замыкает в собе. Страшит бесы...Што диавол видячи, иж тот хвост клобучный отнял ему пожиток пыхы головное, и боится и безчестится от так некчемного, незвыклого, некрасного, некому нелюбимого, мирским брь гкого, на посоромачене мирскош красоты духовне вымышленого строю ношеня того клобука. Боится для того, абы тот клобук многих на живот вечный от макгероносцев не половил и в мудрование небесное не вовлек, посоромечается зас, иж юж отмены частое в купованю шапок и в выбираню, которая красшая и на голове кшталтованей стоит (...косичку или перце занявши), не мыслит и о угождении человеком в приподобаню образа, или головы, мысль свою о том не упражняет, але юж мыслит, як мир тот до конца возненавидит и ко будущему веку делы добрыми ся уготовит" (Вишенский, 1955, с. 29-38; Цит. по: Лескинен, 1999, с.79-80). В дальнейшем этот стереотип "о хвостатости" распространился среди католиков на всех христиан некатолич^ского вероисповедания как признак уничижительного отношения к ним (известно, что существовали этнокультурные контакты на религозной основе между католиками Польши, России и Южного Кавказа).

Как это было уже упомянуто выше, внутри этноконфессиональной группы франтов до сих пор сохраняются субкультурные границы, условно зависящие от территориальной и языковой ситуации. Среди локальных групп франгов известны так называемые *"мшеци",* проживающие в Ниноцминдском районе Грузии, а также в южных районах России (Краснодарский край). Внутри

этнической субкультуры франтов они противопоставляют себя в культурном и социальном значении группе тюркоговорящих *"велогузи". Велогузи,* называемые франгским окружением "гбо", то есть "грубые, отюреченные", проживают на территории Грузии в селах Бавра, Кардигам, Хургума, Туруха (у жителей с.Турухи наблюдалось двуязычие: эрзерумский диалект армянского языка и турецкий язык). Между "гбо" и *"мшеци"* существовала культурно-негативная граница, вследствие чего первые поддерживали более тесные контакты с *"урумами"* - тюркоговорящими греками Цалкинского района Грузии (Волкова, 2000, с. 15).

Группа *"тойринцев"* переселилась в сел. Тойрия (Ниноцминдский район) из гавара Хнус Битлисского вилайета (северные провинции Турции). Из-за давнего соседства с курдами, что наложило отпечаток на особенности их местного диалекта, мшеци считали их смешанными с курдами. В настоящее время, по данным полевых материалов, в сел. Тойрия их насчитывается около 100 дворов (ПМА,1996).

Исторические условия заселения Ахалкалакского района определили разделение франтов на две подгруппы (согласно их миграционным переселенческим потокам). К первой относились выходцы из Ардаганского и Хнусского уездов Битлисского вилайета (Турция), которые с 1829-1830 гг. расселились в окрестностях г. Ахалкалаки. Вторая группа состояла из бывших жителей г. Эрзерума, мигрировавших в 1831г. на территорию Месхет-Джавахетии, где они вновь отстроили разрушенный и пришедший в упадок г. Ахалкалаки.

Как и все немусульманское население Южного Кавказа и северной части Турции, франти участвовали в вол¥ах1«[играции, обусловленных политической обстановкой в регионе. Статистические данные относительно численности франтов в основном содержат иьформацию о периоде их переселения из Турции в Месхет-Джавахетию. Так, численность армянского населения в г.Ахалцихе до притока переселенцев на начало XVIII в. составляла 411 семей (АСЭ, 1980, с.196-198). Число переселенцев "эрзерумцев" было 2.536 семей. Помимо *армян-католиков* (униатов) в Ахалцихе проживали 2.311 человек приверженцев римско-католического вероисповедания. Общая статистика по Ахалциху на XIX в. (1886 г.) показывала, что армян-григориан было 35.081

человек, *армян-католиков* (униатов) - 7.226 и только трое мужчин считали себя римско-католического вероисповедания. Большинство *армян-католиков* не представляло для себя разницы между ортодоксальным и униатским католичеством, так как они, помимо общекатолических церковных праздников, отмечали и дни армянских святых (например, Сурб Саркис) (Кавказский календарь, 1892, с.9-31).

Численность франгов г.Тифлиса в 1817 г. составляла 75% от всего населения города. К 1896 г. в городе проживало 2.8 тыс. армян-римско-католиков (Анчабадзе, Волкова, 1990, с.46-48). Армянское население г. Тифлиса делилось на три конфессиональные группы: одна - давние поселенцы, живущие в Грузии в пригородах Тифлиса, Гори, Борчали, Сигнаха, Ахалциха, Ахалкалак, Кутаиси, а также в городах Гори, Душети, Телави; другая - выходцы из Ереванской губернии (из Эчмиадзина, Еревана, Котайка, Гехаркуника, Александрополя, Нахичевана, Гокчинского участка); третья группа формировалась из выходцев Бакинской и Елисаветпольской губерний (Карабах, Нуха, Шуша, Шемаха, Елисаветполь) (Там же).

Наиболее многочисленной группой среди армян-католиков являлись жители Богдановского (Ниноцминдского) района Грузии - *эштинцы* (самоназ. - *мшеци),* которые проживают в селах Эштия, Тойриа, Учмана, Ждановакан, Аспара, Публикан. Всего в этом районе 34 села, из них пять - русских, где до 1990 г. проживали духоборы и молокане: Орловка, Гореловка, Филипповка, Спасовка, Тамбовка (ПМА,1997). Эштия находилась в числе 29 армянских сел района, из которых пять вышеназванных принадлежали франтам а 24 - армянам - григорианам, например, Гондурия, Хочабек, Хаурма, Катнадур, Кировокан, Сатха, Гандза, Дилив и т.д.

В России наиболее многочисленной является диаспора *мшеци,* выходцев из сел. Эштия, большинство которых на данный момент проживают в г. Геленджике (Краснодарский край), куда они переселились в период с начала 1980-х по 1991 гг. и где общее число их домов составляет приблизительно одну тысячу. История эштинцев начинается с 1830 г., то есть с того момента, когда они переселяются в сел. Эштия из сел. Кьюлли, находившегося в районе Басен Эрзерумского вилайета (в Турции) (АСЭ, 1980, с. 355). Среди перечня сел Басена такое название населенного пункта отсутствует, хотя все без исключения

информанты указывали именно на сел. Кьюлли в Западной Армении, как на место своего прежнего проживания (Там же). По мнению некоторых исследователей, они являются выходцами из района Муш-Хут (на это указывает форма инфинитива "помнить" -"ишел", распространенная в прошлом в исторической области Армения: Муш, Хнус, Хут.) (Мурадян, 1985, с.89). На данный момент большинство *эштинцев* или их потомков проживают компактными группами в городах Ереване, Гюмри, Озургети (быв. Махарадзе), в бывших Гукасянском и Калининском районах (ныне область Ширак) Республики Армения; а также в России: в городах Абинске, Анапе, Геленджике, Курганинске, Омске, Улан-Уде, Чите и др.

В настоящей работе в качестве полевого материала по традиционной культуре армян-франгов использовалась информация, полученная от *эштинцев,* проживающих в г. Геленджике.

Во время полевых исследований по истории и этнографии франгов сел. Эштия основными информантами были: Петросян Гаспар Петросович (1928 г.р.), Петросян Србуи Алексеевна (1928 г.р.), Петросян Хнкянос Гаспарович (1950 г.р.), Петросян Шушана Мкртычевна (1953 г.р.), Тепикян Степанос Мкртычевич, Сарджян Аршак Седракович (1948 г.р.), Мкоян Арарат и др. Все вышеперечисленные информанты родились в сел. Эштия. Они также перечислили некоторые другие фамилии жителей Эштии: Акопян, Абрамян, Алексанян, Айвазян, Ароян, Астоян, Антаносян, Айрапетян, Бадоян, Безоян, Вардеварян, Вартанян, Гомцян, Грабски, Гркигян. Керопян, Кишоян, Крджонян, Курдоглян, Калашьян, Лакэян, Марикян, Маркосян, Мкоян, Микаелян, Мноян, Мурадян, Овсепян, Пиджоян, Жангочян, Рафаелян, Санамян, Сарджян, Тарзьян, Томасян, Шкоян, ЦоцикянТЯжьян и др.

В Месхет-Джавахетии, где долгое время проживали *эштинцы,* сложились особенные этнокультурные взаимоотношения среди групп местных армян. На бытовом уровне эти взаимоотношения руководствовались известного рода стереотипами, как, например, эштинцев в соседних армянских селах считали "армянскими евреями". Сами *эштинцы* среди всего армянского населения бывшего Богдановского района воспринимали как родственное им население только жителей сел Тойриа и Учмана, хотя при этом *тойринцев* они прозывали *"горт утох"* - "поедатели жаб" и *"гюмра брчам"* - "огромные чубы".

ауджманеци (жителей сел. Учмана) - "фашистами". В свою очередь, жители сел Тойриа и Учмана оскорбительно называли *эштинцев - "Ибо эштяци"* («неотесаные эштинцы»). Но, как показали результаты полевых исследований, именно жители сел Тойриа, Учмана и Эштия вместе составляли некоторое этнокультурное, конфессиональное и языковое единство и на основе этой общ;ности считали себя франтами.

Что касается взаимоотношений эштинцев с соседним армянским "григорианским" населением, то в них присутствует традиционный антагонизм. В сознании местных католиков сохраняется устойчивый стереотип противопоставления "франг" - "Ьай", который также обыгрывается в фольклоре, где армян - монофиситов называют "Ьай" - армянин, "хэтханос" - язычник, "почов" - с хвостом. Примером такого противопоставления может служить бытующее у *эштинцев* поверье о том, что когда Христос воскрес, то армянин- "Ьай" не поверил, пока сам не увидел. Бытовой антагонизм усиливает существующее различие диалектных форм армянского языка *эштинцев* и жителей "григорианских" сел (Гандза, Хаурма, Арагил и др.), у которых язык сходен с диалектом ахалцихских армян, переселившихся из Эрзерума в 1829 - 1830 -х годах.

Село Эштия, где и теперь проживает некоторая часть ее жителей, располагается на возвышенной, резко пересеченной местности, однако при этом оно имеет уличное деление. Село также разделяется на кварталы *("маша"),* наименование которым в свое вре; .я давалось по каким-либо отличительным признакам местности, например, по названию бьющего в этом районе источника или по названию наиболее многочисленной фамилии, живущей в этом районе (иногда по прозвищам жителей). Распространенным явлением было давать прозвища отдельным ответвлениям родовых имен по характерным особенностям их родоначальника. Обычно в одном доме проживало три - четыре поколения (для молодоженов считалось признаком невоспитанности и неуважения к родителям сразу отделяться) (ПМА, 1997). Представители всех фамилий в селе состояли друг с другом в той или иной степени родства. Этим объясняется обычай хозяйственной взаимопомощи между сельчанами.

Центром села Эштия считал'^сь пространство, примыкающее с разных сторон к ограде церкви. С одной стороны - это сельская площадь - "кханцялари

дур" (где обычно собирались пожилые люди обменяться новостями), с другой стороны, внизу - это родник, куда приходили за водой и где организовывали "базар" заезжие торговцы.

В сел. Эштия дома строились из природного камня и до 1940-х годов были все одноэтажными с плоской кровлей, на которой можно было косить траву, сушить выстиранную шерсть и т.д. В потолке было специальное отверстие *"ердык",* которое находилось над глиняной земляной печью *"тйундиром"* (у вост. армян - *тонир, тондыр)* в хлеву. Хлев располагался непосредственно под общ;ей крышей в доме, и вход в него шел из общ;его коридора, как в одну из жилых комнат, а зимой, как в более теплом помещении, там могли спать. В своих домах эштинцы использовали разборные стены, за счет которых можно было при случае увеличивать площадь одной комнаты за счет других. Дома в сел. Эштия непосредственно примыкали друг к другу и имели между собой небольшие проходы. По свидетельству С.Д. Лисициана, "...в армянских областях Турции по р. Карасу и в районе Ванского озера, а также в Закавказье у выселенцев оттуда деревня состояла из зданий, которые вплотную прилегали друг к другу, как бы прячась под одной общей кровлей. Группа помещений не отделившихся родственников представляла собою лабиринт стеной к стене примыкавших зданий, охватывавший и жилье, и хлева, и амбары. В стенных перегородках помещений оставляли специальные отверстия ("акнат"), достаточно широкие, чтобы передать соседу - родственнику посуду или продукты и, в случае необходимости, пролезать самому" (Лисициан, 1926, с.203, 210). Подобный тип поселения и жилища, *"Ъазарашен тун"* (разновидность типа *"глхатун "),* существовал в этнографических районах Высокой Армении (Барцр Айк), Ахалциха, Ахалкалаки и представляет собой вариант, характерный для оседлого, занимающегося натуральным земледельческо-скотоводческо-садоводческим хозяйством народа (Вардумян, 1964, с. 3). До 1960-х годов исследователями отмечалось наличие в хлеву отдельной комнаты ("ода"), служившей гостиной, где в зимнее время жили мужчины, в то время когда остальная часть дома, вместе с погребом, находилась в распоряжении женщин (Там же, с.3-4).

Еще до 1980-х годов население, проживающее в селе Эштия, делало расчет на хозяйственную самодостаточность. Основой хозяйственной

деятельности *эштицев* всегда было земледелие и скотоводство (овцеводство) Во всех домашних хозяйствах готовили сыр (до сих пор из коровьего молока делали *"къялла панир"* и *"чечил, тчвик-тнир",* а из овечьего молока - *"къялла - панир")* (ПМА,1997). Из молока сбивали также масло: предварительно молоко настаивали, получали *"ман"* (подобие сметаны), а из него уже в специальных маслобойках, называемых *"дзцум",* сбивали масло. Эти маслобойки бывали двух видов: глиняные и деревянные. После изготовления масла остается *"тхан",* который используется при приготовлении определенного традиционного блюда - *"абур"* (у восточных армян - *"спас", "танов").* В целях взаимопомощи при хозяйственных нуждах несколько семей (от трех до десяти) *эштицев* объединялись в товарищества - *"хаб",* в рамках которых существовал обычай за 3-4 дня приносить молоко, поочередно в разные семьи, при этом было принято строго измерять его литраж - *"кйнчел".* Из измельченной пшеницы *"цорен"* изготовляли *"дзавар"* (пшеничную крупу). Жители сел. Эштия пользовались для этого домашними жерновами *"ерганкх",* которые приводились в действие вручную и состояли из двух каменных кругов, наложенных один на другой. В каждом доме пекли свой хлеб *("лаваш", "боко", "лош"), а* также изготовляли пшеничную водку. Помимо земледелия и скотоводства было развито бортничество и особое умение собирать съедобные дикорастущие травы *("гмуг").*

Пища *эштицев* была разнообразной: крупяные каши, *"абур", "шурва", "банджарэхен", "толма"* и т.д. В большом употреблении была и остается баранина, а лакомством и деликатесом считается голубиное мясо. У *эштицев* не было принято разводить свиней, поскольку свиное мясо почти не употреблялось в пищу. Считалось, что свиней начали разводить под влиянием знакомства с грузинской кухней.

В начале XX в. было принято, чтобы мужчины и женщины принимали пищу раздельно (женщины обычно во время мужской трапезы только подавали на стол), сейчас такой традиции *эштицы* не придерживаются. До сих пор сохраняется сложный застольный этикет, когда старший *("пап", "Ъайрик")* садится во главе стола и произносит первый тост, обычно за встречу. При этом тост выпивают не все вместе, а сначала старший (сказавший тост), а затем в порядке старшинства каждый, как бы выражая свое согласие с

произнесенным тостом и добавляя к нему что-то свое. Выпившему обьшно говорят: *"ануш"* (букв, "сладко"). Второй тост обычно произносится за мир - *"хахахутян кенац"*. Третий - за родителей; четвертый - за братьев и сестер; пятый - за подрастающее поколение (детей); шестой - за невест и далеких родственников; седьмой - за будущее детей; восьмой - за тружеников, обеспечивающих достаток в семье и за тех, кто приготовил кушанья; девятый - за соседей, помогавших в приготовлении блюд; десятый тост - обычно за музыкантов (в случае торжества) (ПМА,1997).

Традиционно в семейном хозяйстве женщины занимались мытьем овечьей шерсти, пряли шерсть с помощью веретена *{"кхарман"),* изготовляли циновки *"хеш",* которые иногда подкладывали под матрацы *("дошак")* на деревянных кроватях. В доме *эштинцы* пользовались большими глиняными сосудами *"бхик ",* в которых держали водку, готовили топленое масло, соления и *"пудук"* (емкость размером с современную кастрюлю), который использовался для приготовления пищи. В качестве средства транспорта использовали арбу, запряженную быками ("сэл") или ишаками *("ищу тачка").* В настоящее время в Грузии лишь в некоторых домах сохранились предметы традиционного быта, в то время как в быту у переселенцев в Краснодарском крае они уже не используются.

В первой трети XX в. одежда *эшттцев* представляла собой смешанный тип городского костюма с элементами традиционного западноармянского комплекса одежды. Так, мужчины надевали рубаху, заправленную в военные "галифе", на ногах носили сапоги, на голову обычно надевали кепку. Женский комплекс одежды состоял из платья городского типа или кофты с юбкой, причем, преимущественно средней, а у женщин зрелого возраста - максимальной длины. Головной убор у женщин дольше всего сохранял традиционные элементы. Он состоял из следующих частей: *"яшмах"* (от тюрк, "челюсть") - платок, которым прикрывали нижнюю часть лица до кончика носа; также принято было носить налобные украшения (около 60-ти мелких монет - *"рубъя"* между двумя большими монетами - *"маймудъя"),* которые располагали между двумя розочками - *"вардик",* крепившимися на висках. Подобный головной убор носили пожилые женщины еще в начале XX в.

По представлениям *эштинцев,* каждый живущий в их сельской общине должен был в свое время обзавестись семьей. Вплоть до середины XX в. выбор жениха или невесты у них определялся родителями. Юношей старались женить в возрасте 22-23-х лет, а девушек выдать замуж в 16-19 лет, при этом стремились, чтобы юноша был старше своей невесты лет на 9-10. Сейчас традиционные правила изменились, но мнение родителей остается для детей решающим. При выборе кандидатуры невесты родственники жениха в первую очередь стараются выяснить степень родства с предполагаемой невестой. У *эштинцев* запрещается заключать браки ближе восьмого колена (седьмое колено - ул<е предосудительный брак). При этом имеет значение, по какой линии наличествуют родственные отношения, по мужской или по женской. Потомство сестры называется *дрсу джех* (букв. - "внешняя ветвь"), а потомство брата - *нэрсу джэх* (букв. - "внутренняя ветвь"). *Нэрсу джэх* составляет *азг* (род), а *дрсу джэх* - выпадает из *азга.* Если родство юноши и девушки ведется не по *азгу,* то есть они не носители одной родовой, фамилии (составляющей основу их родства), то брак между ними в седьмом колене еще возможен, хотя все же считается нежелательным (ПМА, 1997). При выборе невесты немалое значение придается репутации родителей девушки (в особенности, ее матери) и даже близких ее родственников. Стараются выбирать невест из хорошо знакомых семей. У *эштинцев* бытует пословица: "л)^ше испробованный тан, чем незнакомый мацун" (ПМА, 1997), что свидетельствует об их территориальной или этнической эндогамии.

При сватовстве в дом будущей невесты идут близкие родственники жениха или его дядья. Само сватовство называется *"узнган"* (от слова "узел" - хотеть, желать). В день сватовства разговаривают с родителями невесты, при этом просят девушку, к примеру, принести воды. Даже при желании родителей невесты отдать дочь замуж за этого человека, считается дурным тоном сразу давать согласие, иначе о таких говорят, что они "продешевили". Затем, после трех визитов, сторона жениха ждет ответа со стороны родителей невесты, который обычно передается через общих знакомых обеих семей. В случае намека на согласие со стороны невесты жених со своей матерью и другими родственниками идут в дом невесты и несут при этом спиртные напитки ("хлгмчкх"). Принимая гостей, родители невесты накрывают стол и подают

закуску к выпивке. За столом невесту усаживают рядом с женихом и, выбрав тамадой родственника со стороны невесты, устраивают небольшое застолье, где договариваются о дне обручения, который отмечают обычно через 7-10 дней после этого дня. Этот день считается особым и называется "хъз энел" или "ха *арнел"* (букв. - "взять "да", т.е. договориться окончательно).

Во время обручения *("ншан днелу ор")* в доме жениха накрывается большой стол. Родственницы жениха, в лице его старшей невестки или сестры, приводят невесту к нему домой, чтобы показать, где она будет жить после свадьбы. Они же надевают кольцо невесте. В этот день будущая свекровь одаривает свою невестку одеждой и изделиями из золота.

После обручения жених может заходить к невесте, причем даже оставаться с ней наедине (при условии, что невинность девушки при этом не пострадает).

До 1920 - 1930 годов франги придерживались некоторых предсвадебных традиций, которые были характерны для многих групп армян Южного Кавказа. Так, за неделю до предполагаемой свадьбы вечером *каворгин* (посаженая мать) и маленькие девочки *("цахгаворш"* - букв, "цветочки", "цветущие") со стороны жениха шли с двумя свечами *("кхерон")* в дом к невесте, чтобы там исполнить ритуальное омовение головы невесты, называемое *"тлух* говел" (букв, "хвалить голову"). После того как *каворгин* омывала ей голову, она сажала невесту в центр на расстеленный на полу ковер, а вокруг нее располагались *цахгаворик* с зажженными свечами в руках. В это время *каворгин* делала невесте специальную прическу: она заплетала ее волосы в многочисленные тонкие косички - *"манр хускх"* (букв, "мелкое заплетание"). После этого обряда невесту называли *"санаме".* В знак благодарности *санаме* целовала руку *каворгин,* а мать невесты дарила ей отрез на платье. По этому поводу устраивали небольшое застолье. Когда приходили мужчины, им подавали что-нибудь праздничное, например, *гату* или *хоровац.* После этого дня отец жениха приходил к отцу невесты и договаривался с ним о дне свадьбы - *"къяса биджак".*

В сельской местности и сейчас принято, чтобы за день до свадьбы родственники или близкие друзья шли за *кавором* (посаженым отцом) с *баулом* (ударный инструмент) и *зурной* (духовой инструмент). В присутствии *кавора* в доме жениха закалывают быка (или другое домашнее животное).

стараясь сделать это так, чтобы кровь животного не пролилась на землю, для чего ее собирают в отдельный сосуд, а потом закапывают. Такой обычай называется *"ез гетин заркел"* (букв. - "бить быка о землю"). Мясо жертвенного животного разделывают таким образом, чтобы из него можно было приготовить праздничные мясные блюда: *кюфти мис, хашламу мыс* и т.д. Для приглашения гостей на свадьбу из семьи жениха направляют старших мужчин. Перед началом собственно свадебного торжества, отец жениха с *даул - зурной* (так называют музыкантов) идет за *кавором* и *каворгин.* По дороге он должен угощать встречных людей водкой, а те в ответ его поздравляют. Его сопровождают четыре дружка жениха - *азаб чары* (букв, "четыре холостых парня"). В руках одного из них свадебное деревце *тсар* (букв, "дерево"), которое украшается фруктами, конфетами, а также зеркалами, купленными на их деньги; на вершине *тсара* обычно закрепляется изготовленный одной из родственниц матерчатый "петушок". В доме жениха *кавор* и *каворгин* вручают матери жениха особый подарок - *хонча* (обычно это два чемодана угощений), который она препоручает нескольким замужним женщинам. К этому она добавляет еще подарок, чтобы это все передали матери невесты. В это время в доме у невесты под музыку инсценируется похищение ее одним из соседей (называется *каре йанел,* букв. - "увод невесты"). Похититель накрывает в своем доме в ее честь праздничный стол *{сехан банал)* и дарит невесте золотые украшения. В это время из дома жениха к нему направляется делегация, состоящая из *азаб чари* (дружки), *цахгаворик, кавора* и *каворкин,* отца жениха и еще 20 - 30 человек. После того, как невесту забирают, все направляются в дом ее родителей. Свадебный обычай похищения невесты свидетельствует о сохранившемся древнем элементе свадебного цикла, отраженном в мифологии многих народов Кавказа и Европы (Пропп, 1998, с. 383). В доме родителей близкие родственницы надевают на невесту купленное и подаренное *кавором* свадебное платье *{"йалав хакун", "котик хакун"),* за это они получают от *кавора* денежное вознаграждение. Обряд одевания невесты сопровождается различными шутками, например, принято красть обувь у невесты и за возвращение требовать с отца жениха или *кавора* денежный выкуп.

При выходе из дома невесты стараются не позднее вечера уже дойти до дома жениха. Весь ход свадебной процессии сопровождается обрядовым

шумом *"шамалой"* (т.е. свистом, криками и выстрелами из ружей) и шествием с зажженными факелами, называемым *машалой* (так было в Грузии). Впереди обычно идут *азабчари* с *тсаром,* танцующие *цахгаворик,* следом жених с невестой и *кавор* с *каворгин.* Считается, что во время хода процессии между женихом и невестой не должно быть пустого пространства. Это принято и у других народов, например, у *курдов - джалали* (в Армении) во время свадебного шествия стараются не разъединять жениха, невесту и дружков. На свадьбе у *эштинцев* отец жениха должен идти немного в стороне от всех и угощать встречных людей водкой. Дорогу жениху могут переходить молодые парни, требуя помериться с ними силой. Жених должен их одолеть или же откупиться деньгами. Раньше было принято, чтобы между идущей свадебной процессией и домом жениха постоянно находился конный разъездной, так называемый *лыс ("ахвес"),* который бы постоянно курсировал между домами. Мать жениха, во время первого посещения ее *ахвесом,* давала ему в руки петуха Такой свадебный герой, как "лис", явление широко распространенное в традиционной свадьбе армян понтийской зоны. Так, например, у амшенских армян неженатые дружки жениха представляют свадебных персонажей, называемых *лисы* или *тилкин,* в традиционную роль которых входит воровство кур (ПМА, 1993).

Когда свадебный поезд достигает дома жениха, навстречу выходит мать жениха и целует сначала жениха, потом невесту, *кавора* и *каворгин,* затем она под музыку танцует и все гости входят во двор. Там накрывают стол, куда приглашают всех гостей. До сих пор существует обычай скрещивать над дверью два кинжала. Перед порогом дома невесте предлагают ногою разбить тарелку и в это время все кричат: *каре, адж откхд нехс тхал !* - что значит: "невестка, шагни за порог правой ногой!". Поначалу молодых отводят в специально приготовленную комнату. Для жениха, невесты, *кавора* и *каворгин* ставят отдельный стол на возвышении, за ним на стену обычно вешают ковер, где ватой выкладывают слова пожелания новобрачным. Когда свадебное застолье начинается, то в какой-то момент как бы невзначай присутствующие спрашивают у *кавора: "Кавор,* о чем ты задумался? Что ты потерял?". В ответ *кавор* говорит: "Я думаю о том, чтобы найти потерянное", потом он идет за новобрачными, и когда они все вместе возвращаются, то

кавора гости встречают возгласами: "Кавор-ага, конь под тобой играет - ты нашел потерянное и привел". В этом многозначном ритуальном диалоге прослеживается связь между функциями на свадьбе *кавора* и так называемого "волшебного друга и его коня", роль которого в контексте обш;его свадебного ритуала описывал в своей монографии В.Я. Пропп (Пропп, 1998, с. 253-277). Во время свадьбы азабчори прячут тс<яр (который может весить до 10 кг), а когда свадьба заканчивается, то приносят фрукты и конфеты с *тсара* и дарят *кавору.* А вечером все гости выходят танцевать круговой танец *кочари,* во время которого старикам на руки вешают *лош,* один из видов *хяеба-лаваша.*

На второй день после свадьбы собираются все желающие, но чаще наиболее близкие друзья и родственники, при этом на стол подают *хаш* (густой клейкий суп из ног заколотого быка). На этом свадьба заканчивается.

Еще в начале XIX в. молодая невестка в доме мужа соблюдала обычай избегания. Весь комплекс правил, которых она придерживалась при вхождении в семью мужа, в народе принято было называть словами: *"харснутюн энел"* (т.е. "делать, как подобает невестке"). В это время она старалась в присутствии других, особенно старших родственников мужа, не показываться рядом с мужем, а тем более - не разговаривать с ним. На людях муж обычно шел впереди жены. Чтобы молодая женщина в доме мужа имела право начать разговаривать, ее свекор должен был сделать ей какой-нибудь подарок.

Традиционная родильная обрядность у франтов сохранялась достаточно длительное время. Сейчас современные женщины рожают в больницах, поэтому многие обряды, сопровождающие этот процесс, практически не исполняются. До сих пор принято считать, что если в животе у беременной женщины ребенок играет на правой стороне, значит, родится мальчик, а если под пупком - то девочка. Беременной женщине (во избежании смерти ее будущего ребенка) COL .товалось перешагнуть через беременную ослицу, так как считалось, что в таком случае зло перейдет на приплод ослицы (по арм. - *кхурар),* а не на человеческое дитя. По свидетельству информантки Србуи Алексеевны Петросян (Марикян), раньше (в начале XX в.) женщины рожали в хлеву стоя. Роды принимала *дайек* (повитуха). После родов пуповину обычно прятали или под ясли в хлеву *(ахоре),* или под порог дома, считали, что если же этого не сделать, то ребенок вырастет гулящим (распутным). По этому

поводу говорят: *"идур пордэ кдрац дуре траладзэ, хари эсор дуре к пдди",* что буквально переводится, как: "его пуповину отрезали и выкинули наружу, поэтому до вечера он гуляет на улице". Было принято первые опорожнения ребенка (до его кормления грудью) закапывать в огороде. Традиционная функция *дайек* в настоящее время гораздо упростилась, но некоторые моменты ее участия в послеродовом периоде жизни матери и ребенка все же сохраняются. Так, принято, что в течение первых восьми дней после рождения ребенка пеленает сначала *дайек,* а после того, как его искупает бабушка, разрешается за ним ухаживать и самой матери. Прежде чем уйти, *дайек* предлагает "покрестить" ребенка. Обряд "крещения" состоит из того, что она высыпает соль в таз с водой и три раза этой соленой водой, смачивает голову ребенка, приговаривая при этом: во имя Отца, Сына и Святого Духа, а потом *дайек* нарекает его именем, желанным для старших *{"анум кнкйэл").* Во время такого "крещения" ребенка на руках держит *кавор,* который потом передает его в руки родной бабушки, а та в свою очередь - в руки матери. После этого *дайек* одаривали мылом, полотенцем и деньгами. До сих пор существует поверье о том, что если ее не наградить перечисленным, то она явится во сне свекрови с окровавленными руками и скажет: "я спасла душу твоей невестки" (ведь родившая женщина до сорока дней считается "нечистой" и подверженной вредоносным влияниям).

В бытовой культуре эштинцев до сих пор сохранилось множество традиционных элементов, связанных с магией и народной медициной, которые направлены на сохранение жизни и здоровья новорожденных детей. Так, например, детям до года не стригут волосы и ногти, потому что согласно старинному поверью: *"Иисус эхнгнэр кдрэ"* (букв.: "Иисус постригет ногти"). Спустя год первые волосы ребенка стригут и несут в часовню (или церковь), где из них сплетают венички для пыли. В охранительных целях в кровать под подушку ребенку кладут крестик, говоря при этом: *"ор чароц чэхни эрэхэн"* - "чтобы не от зла был ребенок". Каждый раз, прежде чем уложить спать ребенка, на его лице принято делать крестное знамение. Долгое время (до 1930-1940 гг.) существовал обычай люлечного обручения *{"бет кхяртма"):* во время этого обряда к колыбели девочки привязывали крестик. В возрасте 12-13 лет все дети проходят католический обряд конфирмации, миропомазания *("мероиел").*

Традиционные обряды похоронного цикла у эштинцев на сегодняшний день сохранились лишь фрагментарно. Во многом такая утрата традиций связана с переселением и жизнью в новых условиях, где в таком аспекте культуры возникает противопоставление себя не христианам (какими бы они ни были), а мусульманам (Краснодарский край). Но, по сведениям пожилых информантов, у эштинцев существовали особые обычаи и обряды, связанные с темой смерти. Так, у них до сих пор сохранилось представление о *хокеаре,* ангеле, который приходит за душами людей (похожее есть в фольклоре у амшенских армян, которые верят в существование *хортлака).* Умирающего человека пытаются обмыть до момента смерти (позже это делать, по их мнению, нельзя). Для облегчения предсмертных страданий умирающим под головы кладут изделия из кости в виде распятия. Обычно тело покойника оставляют в доме на два - три дня. Раньше, до переселения эштинцев из родного села, у них было принято покойного до погребения класть в специальное для этого помещение рядом с церковью, которое называлось *"мерлду",* а за неимением такого с 1930-х годов в домах изготовлялись деревянные подстилы - топчаны специально для этих целей. Усопшего одевали в новые одежды, но пуговицы от этой одежды обязательно отрывались, особенно если они были металлические (считалось, что металлические предметы не должны попадать в гроб). В гроб подушек не кладут. По свидетельству информантов, до 1980-х годов было принято, чтобы покойник в гробу лежал на деревянных стружках, накрытых белой простыней. Тело покойного ориентировали головой по направлению к востоку. В период пребывания покойника в доме все зеркала накрывались покрывалами. Во время выноса гроба бьют в окнах стекла и три раза ударяют гробом *("куби")* в дверь. Стол или деревянный топчан переворачивают (пока не засыплют землей гроб на кладбище). Выносят покойника из дома направлением ногами к двери. Во дворе дома гроб с покойником вращают вокруг оси три раза. Гроб с телом покойника мужчины несут на руках до самого кладбища. В могильную яму его опускают на веревках, там его принимают два человека, которые заколачивают крышку гроба. Положение покойника в могиле также лицом к востоку. Каждый подходит к яме и сыплет

горсть земли со словами "хохэс ее шхэ дорнас" (букв.: "из земли был взят - в землю и возвращаешься"). Сначала это делают женщины, потом мужчины.

На следующий день после погребения отмечают поминки *инкхнахох,* во время которых родные умершего идут на кладбище и, помянув, оставляют на могиле водку и закуску. На седьмой и сороковой день обычно приглашают людей. На стол подается так называемый *хокухац* (букв: "хлеб души"), *шила* (блюдо из риса и разваренного бараньего мяса), *толму,* обязательно выпивку и закуску к ней (сыры, зелень и т.д.). У *эштинцев,* как и у других армян, также принято отмечать годовщину смерти. В знак траура женщины носят черную одежду (обычно не более сорока дней), а также иногда черные повязки на лбу (обычно пожилые женщины). По правилам соблюдения траура, мужчины не брились сорок дней (сейчас не всегда придерживаются такого срока). Есть обычай, согласно которому некоторых принуждают брить бороды по истечении сорока дней (это делают друзья), иначе, по поверью, это мешает душе покойника в другом мире. Особенностью является обязательное правило праздновать Новый год в том доме, где в прошедшем году был покойник. Вместе с тем *эштинцы* стараются не играть свадьбы, пока не пройдет год со дня смерти близкого родственника.

Духовную культуру эштинцев можно проследить на примерах их религиозной жизни, которая состоит, в основном, из чтения молитв и катехизиса. По данным полевых материалов, практически в каждой семье сохраняется католическое евангелие, причем в некоторых обследованных семьях франтов Новый Завет передается из поколения в поколение, как фамильная реликвия (ПМА, 1999). Еще до войны у некоторых особенно религиозных людей были Библии на грабаре (на древнеармянском языке), привезенные их предками из Османской империи (одна из таких по описанию информантов была в кожаном переплете и "весила восемь килограмм"; ПМА, 1999). Сейчас многие верующие ходят в церковь или если нет таковой, то в дом, определенный под католическую церковь. Общеобязательным считается чтение молитв по "розарию" - *вардарану* (ряду нанизанных друг за другом бус с распятием). Розарий - католическое молитвословие, состоящее из многократного повторения наиболее распространенных молитв. Чаще всего розарий читается в честь тридцати пяти таинств жизни Христа и Девы Марии

(Рождество, введение Богородицы во храм и др.) и состоит из двадцати пяти - десятикратных повторений молитвы "Дева Мария" (по арм. - "Вочхум кхез Майрам"), а каждый десяток предваряется чтением "Отче наш" - "Патер нотер" (по арм. "Хайр мер".) (Христианство, 1994, с. 402). В обиходе это чередование сокращается до пяти десятков. Для того чтобы не сбиться со счета, молящиеся отсчитывают чередование молитв на четках. *Вардаран* состоит из 70-ти камней.

Большой популярностью пользовалось и пользуется до нынешних времен паломничество в недалеко расположенные "святые места", так называемые *"ухтэр". Эштинцы* почитали следующие *"ухтэр":* Сурб Ованеси (Св. Иоанн) (находился недалеко от Гандзы); Сурб Мергелос Зинвори (Св. Мергела Воителя) (непосредственно в Эштии); Сурб Геворги у Акопи (Св. Георгия и Иакова), сейчас называется Глои ухт (находится также в Эштии); Сурб Хнкяноси (Св. Хнкяноса) (в сел. Вареван Ахалкалакского района). При паломничестве в святые места в жертву *"матах"* приносят ягнят или голубей, при этом принято кровью жертвенного животного делать себе точки на лице в виде креста (на лбу, подбородке и около мочек ушей). При совершении *матаха,* жертвенное мясо делится на восемь частей (одна часть - в семью совершителя действа, а другие части - в семьи близких родственников и соседей). Перед жертвоприношением у *эшинцев* было принято (вплоть до 1980-1990-х г.) обводить вокруг церкви *("жам")* жертвенное животное нечетное количество раз (три, пять, семь), что символизировало его освящение. У *эштинцев,* живущих в России, в первое время такой обычай соблюдался, но так как это происходило вокруг православных храмов, то вскоре это вызвало возмущение у местных прихожан и священников.

Некоторые народные, но с религиозным подтекстом праздники широко отмечались *эшттцами* и франгами окрестных селений во время их проживания в Грузии. Так, шестого января каждого года *эштинцы* устраивали праздник *Хач* (Крещение). Отслужив богослужение в церкви, священник с толпами людей двигался к естественному водоему "гол" и нес в руках деревянный крест. Потом этот крест закидывался далеко на середину водоема. Дальнейший ход событий заключался в том, чтобы нашедшиеся смельчаки доплыли бы до *хача* и извлекли его из воды. Успевший первым доплыть с крестом до берега получал

титул *"хач-кавора"* и одаривался в присутствии людей денежным вознаграждением. Ко дню этого праздника в домах готовили ритуальное блюдо *хаги.*

Третьего февраля франги обычно отмечают праздник *Трндэз,* символизирующий "середину зимы". До переселения в Россию *эштинцы* в своем селении в Грузии широко праздновали *Трндэз,* они устраивали народные гуляния с обязательным ритуалом разжигания костра, через который должна была перепрыгивать молодежь. По своему значению в традиционной культуре и обрядности, которой он ранее сопровождался, *Трндэз* похож на русскую Масленицу, но сейчас особенная торжественность не соблюдается.

По церковному календарю празднуется также Пасха - *Затик.* Раньше, в Грузии, во время этого праздника дети взбирались на крыши домов и опускали в *ердык* привязанный к веревке чулок, чтобы получить угощение и пасхальные яйца, при этом они пели особую песню: "тсив, тсив, ласточка, зажигайте свечки, ладан зажигайте, выносите красные яйца".

В традиционной культуре франгов сохранились многочисленные приметы и поверья, которые непосредственно связаны с охранительной магией и народной медициной.

Все приметы и поверья *эштинцев* можно разделить на три блока. В первый входят особые поверья, которые ориентировались и исходили из наблюдений за неадекватным поведением домашних животных. Так, например, если вдруг курица пела как петух *("оренкх чэ канчел"),* то это считалось плохой приметой "гэш *ншан".* В таком случае курицу или сразу резали, или же проводили над ней опыт: брали курицу на крышу дома и из *ердыка* бросали вниз; если курица приземлялась в зале - беды не будет, а если ближе к двери, то быть беде (Микаэлян, 1980, с. 139). В другом случае, если вдруг воробей *("тчнтчхуг")* щебетал перед окном, то это считалось хорошим знаком, свидетельствующим, что от человека, который в данный момент в дороге, придет хорошее известие. Если же воробей или другая птица влетала в дом через открытую дверь или окно, то это означало, что скоро кто-то возвратится домой (Там же, с. 139). Считалось, что когда кошка умывается и лапками заносит за уши, нужно сказать: "хорошо, получим новость от отходника, или он сам приедет". Поэтому, когда кошка умывается, говорили: "занеси лапку за

уши" (по арм.: *"тйатд тар хангджид хэдэвэ...")* (Там же, с 140). С другой стороны, если черная кошка переходила человеку дорогу (по арм. *"сэв катун тчампэн ктрец":* "когда кошка переходит дорогу"), то это считалось дурной приметой и в этом случае дорогу старались поменять. До сих пор в фольклоре армян существует примета, связанная с представлением о дурном значении для человека воя собаки "шан *орналр"* ("завывание собаки"), так как собака воет на "ангела смерти". В данном случае хозяин должен или убить собаку, или отпустить ее.

Следующую группу народных примет можно условно назвать антропологическими, так как они возникли в результате наблюдения за специфическими психо-рефлекторными особенностями человека. Так, например, если у кого-нибудь застывал взгляд в одной точке, то при этом говорили, что "глаза его стали холодными" *("ачкэ пахелэ"),* и это означало либо приезд человека издалека, либо известие об отсутствующих членах семьи (Там же, с. 139). В случае, если человеку на веки или на ресницы садилась соринка *("ачтин берэ брни"),* то он должен был сам ее снять, поцеловать и положить за пазуху, но лучше всего считалось ее не снимать, пока она сама не упадет, - такая примета означала новое приобретение (Там же, с. 139). При подергивании глаза и почесывании тыльной части ладони *("ачкьи хахалэ у лпи медж кералэ"* - букв.: подергивание глаза и почесывание на тыльной части ладони) обращалось внимание на правую или левую стороны, по которым определяли этот знак, как добрый или плохой. Но обычно считалось, что если дергало правое веко - это добрый знак, а левое - плохое предзнаменование. В последнем случае было принято крестить три раза левый глаз. При почесывании тыльной части левой руки (ладони) человека ожидала потеря большой суммы денег (соответственно, если части правой руки, то приобретение большой суммы) (Там же). Среди *эштинцев,* как и среди многих других групп армян, считалось, что пролившуюся кровь необходимо срочно засыпать землей. У многих людей иногда случается так, что ногти на том или ином пальце руки частично расцвечиваются в белый цвет (по арм. *"эхунги* г/ш:2елэ"-"расцвечивание ногтей"). Если такое происходило с кем-нибудь из *эштинцев,* то, по их представлению, это сулило обновление одежды, причем, если расцвечивалось в одно время несколько ногтей, это означало, что человек весь оденется в новую

одежду. Если вдруг во время разговора кто-нибудь чихал *{арм.-"пьрнткалэ"-* "почихивание"), то это подтверждало правоту говорящего (Там же, с.140). Когда кто-то чувствовал, что у него лицо "горит" *("йэресси варав"-букв.:* "лицо горит"), то это могло означать чье-нибудь злословие, и во избежании этого человек делал крестное знамение на лице (Там же, с. 141). Считалось, что если слышаться звуки (звон) (по арм. *"агандж канчелэ")* в левом ухе, - то быть плохой новости.

Как и у большинства народов мира, в традиционной жизни *эштинцев* использовались приемы народной медицины, тесно переплетенной с местными поверьями и обычаями. Например, при испуге человек должен был непременно испить воды и помочиться. При головной боли принято было накладывать на лоб лист свежей капусты. Для улучшения состояния волос и их удлинения девушки этого селения использовали следующее средство: смешивали с водой и мыли голову тем, что при рождении теленка находилось у него под языком, так называемый *"джигряд"* (то есть остатки того, чем теленок питался'в утробе коровы). Если человека кусала собака, то считалось, что на место от укуса необходимо приложить шерсть укусившей собаки. При чахотке настаивали на том, чтобы больной съел мясо щенка "черной" собаки. При заболеваниях живота рекомендовалось "крутить" пупок (делать круговые движения рукой вокруг пупка). Для удаления экземы *{"эретик")* приговаривали следующее заклинание: *"Эретик, бариргва котик, эгар баров, гна хэров"* ("эретик, вечерний котик, пришел с добром - уходи с пользой (добром)". При лечении экземы пользовались зубным налетом. При *"матнашунче"* ("ногтоеде") на нарывающее место накладывали сваренный лук или капусту (Там же, с. 136).

В традиционной культуре *эштинцев* до сих пор сохраняются способы гадания и ворожбы. Существуют разные виды гадания, например, гадание о судьбе на ячмене *"гари гцел"* (букв.: "подбрасывание ячменя"). Молодые девушки в праздник Сурб Саргиса гадали о будущем женихе следующим способом: девушка съедала соленый опреснок и, не выпив воды, превозмогая сильную жажду, ложилась спать, чтобы во сне увидеть жениха. Кроме этого гадания *эштинская* молодежь знала еще один способ узнать о женихе или невесте: так, утром девушка или парень клали хлеб на ограду своего дома и

ждали, чтобы подлетел ворон и унес этот хлеб, при этом считалось, что в чьем гумне он его съест, оттуда и будет суженый или суженая.

До сих пор *эштинцы* верят в приметы, обещающие приход в дом гостей. Так, если стебелек чайного листа встанет прямо в стакане, это могло означать, что в этом доме будут гости. То же самое значение приобретал случай, если за столом из рук падал хлеб. Среди *эштинцев* особенно с середины XX в. распространенным и популярным становится гадание на кофе ("^ел *ишел").*

Помимо распространенных поверий и примет встречаются и такие, которые связаны с народным способом предсказания погоды. Так, например, если у девушки во время свадьбы на улице шел снег или дождь, считалось, что когда она дома у себя ела, то облизывала посуду *("аман лизел"* - "облизывать посуду"). Если во время дождя на лужах образуются пузыри *{"андзреву бхбхджалэ"*- "образование пузырей при дожде"), то считалось, что дождь будет обильным и продолжительным,

В последний блок вошли приметы, общее значение которых, в отличие от вышеперечисленных, сложно однозначно определить. При потере какой-либо вещи у эштинцев было принято говорить: "Сатана, чтобы собака на колено тебе нагадила..., говори, где лежит". Если человек встречал прохожего с посудой, ведром ("дартрак аману андипел" - "встретиться с пустой посудой") - то успех его предприятия мог быть удачным либо неудачным в зависимости от полной или пустой посуды в руках у встречного человека (Там же, с. 136).

В заключение необходимо отметить, что армяно-католическая общность не является однородной по своему лингвистическому составу, и в ней различаются субэтнолингвистические подгруппы, одна из которых, эштинцы, сохраняет архаичные элементы своей традиционной обрядности и в то же время проходит через процесс адаптации в новой этнокультурной среде.

2.2. А^>мяне-греки.

Армяне-греки, или *цаты* - одна из немногочисленных малоизученных субэтнических групп армян, которые исповедовали христианство халкидонитского (православного) толка. Так как их основное место проживания до начала XX в. локализировалось на территории Месхет-Джавахетии, то язык они использовали как грузинский, так и армянский.

проблемой происхождения *армян-греков* занимались со времен средневековья такие историки, как Ухтанес (X в.), Степанос Таронаци (XI в.), Мхитар Айриванский (XIII в.), Мхитар Апаранский (XV в.). Основной вопрос, который подлежал рассмотрению в то время по проблеме *армян-греков,* был посвящен принадлежности их либо к армянскому этносу, либо они представляли собой отдельный народ (Ухтанес в письмах к Анании Нарекскому говорит о "цадах" как об особом крещеном народе) (Адонц, 1911, с. 238). В историографии, посвященной проблеме этнографии *армян-греков* в XX в., известны работы И.О. Эмина (Эмин, 1896), Н. Г. Адонца (Адонц,1911), Н.Я. Марра (Марр,1922), А.П. Каждана (Каждан, 1974), В.А. Арутюновой-Фиданян (Арутюновой-Фиданян, 1980, 1996, 1998, 2000) и др. Основные вопросы, поднимаемые в статьях и монографиях вышеперечисленных авторов, были посвящены учету и описаниям культурной и политической жизни высшего сословия в Византии и в этой связи - участию в социальной жизни общества православных армян.

Культура так называемых *армян-греков* сложилась к XI - XII вв. Они представляли собой этноконфессиональную группу армянского этноса, сформировавшуюся под влиянием духовной культуры греков и грузин. Становление особенного самосознания этой группы проходило под воздействием светской и духовной жизни, распространенной в высших сословных кругах Византийской империи. По сведениям, приводимым В.А. Арутюновой-Фиданян, халкидониты *{армяне-греки)* в XI в. проживали на следующих территориях: в Тароне (Муш), Ани, Басене, Карине, Тайке, Трапезунде, Васпуракане (побережье оз. Ван), Северной Сирии и дисперсно на других территориях, входивших тот период в состав Византийской империи (Арутюнова-Фиданян,1980, с. 100-102). В 1001 г. после смерти правившего в Тайке князя Давида Куропалата византийский император Василий II (976 - 1025) объединил его земли в фему Ивирия, туда же вошли земли таких халкидонитских епархий, как Южный Тайк, Басен, Карин, Халтой-арич, Мардали, Харк, Апахуник, Арцн, Хавчич и Карсское царство.

По мнению, выссказанному И.О. Эмином, "г/ад" или "тцайд" - это "прилагательное, означающее отщепенцев от армянской веры" (Эмин, 1896, с. 137). И.О. Эмин исследует этимологию термина *"цад":* "тер" - "половина".

"и" - "без", следовательно "терн" означает "без половины" или "неполный". Он цитирует Мхитара Апаранского (XIV в.), по словам которого, "некоторые из греков называются "неполные", *"полугреки" (кисат - июнк)* и некоторые из армян "тцат - армяне"" (Там же, с. 13 7-13 8). В заключение своего исследования автор приводит еще одно свидетельство Мхитара Апаранского, на основе которого он строит свою версию происхождения "цадов": "Во дни владыки Давида II (806 - 833) священник Парман, уроженец деревни Каках (Араратская провинция), отделившись от армян, обратил жителей страны Цодиков (племя цодиков жило на северо-востоке по соседству с ахванами (албанами) и входило в политический состав Армении) з веру Иверов (греческая)" (Там же, с. 13 8). Отсюда, по его словам, и произошло название "т'цад".

В настоящее время (до 1970-х гг) *армяне-греки,* названные так из-за своей приверженности к православию, проживали в единственном селе Керяк (или Керек - см. Эриксон,1898, с.211), основанном в 1830 г. и находящемся в Цалкинском районе Грузии. В этом селе была построена церковь Божьей Матери Панагиии на благотворительные средства, собранные греком Янисом Кириаковым. Кроме его фамилии, известны фамилии и других жителей, например: Хачиковы, Ованесовы, Даигоезовы, Анастасовы, Фотовы, Кесовы, Рудасовы, Будаговы, Калабчевы и др. У некоторой части старшего поколения (1930-е годы рождения) на бытовом уровне употреблялся один из диалектов армянского языка (Манелов, Вардиков, 1994, с.117-118; Читлов, Читлов, Гуриели, 1995, с.438 - 441). В одном из первоисточников *керякцев* выделяли в отдельную национальность *"армяне - греки ",* которых по данным проведенного статистического учета на 1897 г. было 986 чел. (Эриксон, 1898, с. 212). Исходя из данных более позднего периода (начала XX в.) во время проведенной переписи в состав греческого населения Цалкинского района включили и жителей сел. Керяк (численностью 99 домов), при этом их не выделяли как особое армянское население (Хаханов, 1907, с.50).

Подобная ситуация наблюдалась и в отношении группы *греков-грузин* (сел. Реха, Цалкинского района, число жителей - 1045 чел.), упомянутых Э.В. Эриксоном в вышеназванном источнике (Эриксрн, 1898, с. 211 - 212). Во время этнографического исследования греков Грузии Н|.Г. Волкова в своих материалах называла эту группу *"рехцы",* учитывая особенности их этнокультуры.

приведенные выше письменные источники указывают на то, что главным определяющим фактором идентичности *цатов* или в другом случае - *армян-греков* является их православная конфессия.

ГЛАВА III. ПЕРИФЕРИЙНЫЕ СУБЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ АРМЯН

Периферийные группы - это те группы, у которых нарушена культурная преемственность с этническим «ядром» в результате миграции или исторического проживания на удаленном расстоянии от «основного» этнокультурного центра. При этом в традиционной культуре периферийных групп (в первом случае - при их компактном поселении) поддерживаются «воспоминания» об их «исторической Родине» и связи с «материнским» этносом. Идентичность этих групп сохраняет или частично сохраняет основные маркеры традиционной культуры «материнского» этноса. При утрате в силу каких-либо обстоятельств необходимых элементов комплекса традиционой жизни коллектива, происходит процесс компенсации утраченного из традиционной культуры нового этнического окружения. Такие субэтнические группы армян, как *донские армяне (новонахичеванцы), амшенцы* и *эдессийцы* представляют собой части миграционной волны из разных регионов Малой Азии, Южного Кавказа и Крыма, попавшие в Россию на рубеже XVIII-XIX вв. в результате как переселенческой политики Российского государства так и военных действий на территориях их исторического проживания. На новых землях практически все они селились компактно, образовывая поселки и города и, получая от Российского правительства права на самоуправление (новонахичеванские армяне и др.). При длительном общении с русским населением в традиционной культуре этих армян появились многие заимствования из русской кухни, архитектуры, одежды, а также из русского языка и обычаев. По материалам полевых исследований видно, что эти группы не утратили армянскую идентичность, но при этом их армянский язык был не самым устойчивым элементом этничности. Так, *эдессийцы* обрели его лишь в 20-30- **X** гг. XX в., когда в сел. Эдессия открылись армянские школы, а до этого, равно как и сейчас, они говорили на тюркском языке, который относится к огузской группе. *Донские армяне* (городские), как показывает статистика, чаще используют русский, чем армянский язык, причем даже в домашнем общении, а сельские продолжают общаться в основном на армянском языке. *Амшенские армяне,* проживающие достаточно давно среди русского и иного армянского населения юга России, лучше первых двух групп сохранили элементы

армянской традиционной культуры, но у них нет устойчивго представления о своем субэтническом единстве (то есть о себе как об *амшенцах).*

3.1 ДОНСКИЕ АРМЯНЕ (НОВОНАХИЧЕВАНЦЫ)

История крымских армян связана с формированием крупной армянской колонии в низовьях Дона, куда по указу Екатерины II (1778 г.) было разрешено переселить наряду с 18 407 греками 12 598 армян, преимущественно из городов Крыма. Целью такой акции было ослабление Крымского ханства (в 1783 г. его земли были включены в состав Российской империи) и заселение южнороссийских степей людьми, имеющими большой опыт занятия земледелием, торговлей и ремеслами. После мучительного полуторагодичного перехода, унесшего немало человеческих жизней, к концу 1779 г. армянские переселенцы под руководством А. В. Суворова дошли до низовий Дона (в живых осталось только 9050 чел.), где им по царской грамоте отводилось 86 тыс. десятин земли рядом с крепостью Святого Димитрия Ростовского и разрешено было основать один город и пять селений. По этой грамоте переселенцы получали различные льготы и привилегии: освобождение от государственных податей и служб на 10 лет, от воинской повинности — на 100 лет, разрешались строительство церквей и проведение в них церковных обрядов в соответствии с их собственными законами и традициями, свободная торговля внутри и вне государства; армяне получали право строить своими силами фабрики, заюды, купеческие мореходные суда

Из вьлпедших из Крыма 12.6 тыс. армянских переселенцев подавляющее большинство — более И тыс. - были жителями крымских городов Кафа (5.511 чел.), Карасубазар (2.809 чел.), Бахчисарай (1.375 чел.), Гезлев (1304 чел.), Акмечеть (259 чел.). Они основали на Дону город Нор Нахичеван (Новый Нахичеван), а позднее — Нахичевань-на-Дону. Сельские переселенцы (1.2 тыс. чел.) расположились на расстоянии 25—30 км от города, создав пять селений — Чалтырь, Топты (Крым), Мец Салы (Большие Салы), Султан Салы и Несветай, сохранив названия оставленных в Крыму сел. Самым большим из них было сел. Орталанк на р. Чалтырь (ньше сел. Земляничное), откуда переселилось 406 армян; 224 переселенца были из сел. Салы (ньше сел. Грушевка), 212 — из сел. Топлу (ньше сел. Тополевка), 57 — из сел. Султан Салы. 160 переселенцев из Старого Крыма,

поселившись в сел. Топты, *д а т* ему второе название — Крым, которое существует и сейчас (Тер-Саркисянц, 1998, с. 310-311).

Указом Екатерины П от 14 ноября 1779 г. армянским переселенцам предоставлялись значительные привилегии. Они соответствовали кондициям армян, вьщвинутых ими еще до переселения. Им предоставлялась свобода вероисповедания, возможность строительства храмов и подчинения местных церквей Св. Эчмиадзину. Судопроизводство велось по "Судебнику астраханских армян" составленному в 1746 г. Егиазаром Григоряном, Григором Кампняном и Саргисом Оганяном. Колония получила возможность решать свои внутренние проблемы самостоятельно. В 1799 г. была издана Жалованная грамота Павла I, по которой органом управления становился Магистрат, отличавшийся от армянских судов других колоний. Магистрат выполнял судебно- административные функции и вел делопроизводство по национальным законам и обычаям. Он состоял из 5 судей, избиравшихся общиной на три года, им подчинялся городской голова, избиравшийся в свою очередь сроком на три года. В селах власть принадлежала духовенству и пяти выборным атаманам (старостам), которые также подчинялись Магистрату. В 1795 г. была учреждена городская дума, состоявшая из 24 человек. Колония в 1811 г. получила собственный герб с изображением пчел и улье, символизируюпцш трудолюбие армянского народа, а также печать. В колонии был свой суд, который, как и во всех армянских общинах Северного Кавказа, назывался немецким словом "ратхауз", и языком делопроизводства был армянский. Органы самоуправления обпщны сохранялись до 1860 - 1870-х годов, а после этого пфиода они приобретали формальный характер. В 1870 г. Магистрат бьш упразднен (Ананян, Хачатурян, 1993, с. 23,40-42).

В городе быстро развивались промьшшенность и торговля, росло число школ, было открыто уездное училище. При выстроенном монастыре *Сурб Хач* (монастырь с аналогичным названием был оставлен армянами в Старом Крыму) в 1790 г. была открыта первая на юге России типография, а также основана школа-пансионат для детей неимущих армян. Позднее в городе открьшись женская и мужская гимназии, еще несколько школ, училище благородных девиц, театр. Общество любителей театрального искусства, церкви, духовная семинария, приют для кавказских армян. Общество попечительства над бедными армянами, был создан музей, разбиты городские парки, проведен водопровод. Таким образом, вскоре после

своего основания Нор Нахичеван стал заметным культурным и экономическим центром на юге России.

В 20-х годах XX в. выходцами из сел Крым и Чалтырь были образованы три новых, созданных как трудовые коммуны, селения - Ленинакан, Красный Крым и Ленинаван. В начале 1926 г. в соответствии с желанием населения все армянские села были выделены из состава Аксайского района Ростовской области в отдельный Армянский национальный район, получивший в 1928 г. название Мясниковский (по имени видного государственного деятеля, уроженца этих мест Александра Мясникяна) с центром в сел. Крым, а позднее — в сел. Чалтырь (Тер-Саркисянц, 1998, с. 311,313).

Этнический состав переселенцев из Крыма не был однородным. Помимо армян, говорящих как на тюрском, так и на западноармянском варианте армянского языка, в новых населенных пунктах селились арменизированные черкесы. Все они проживали в Крыму вместе с армянами в селах и городах и при переселении армян на Дон они, приняв христианство (многие это делали и ранее), переехали вместе с ними (Поркшеян, 1959, с. 194-195). По мнению Х.А. Поркшеяна, сел. Несветай полностью состоит из обармянившихся черкесов. В своей работе по этнографии черкесогаев Г.С. Аракелян приводит свидетельство акад. Л.С. Хачикяна, согласно **KOTopi** му в г. Кафа существовал армянский квартал по названию Кашот, что, по-видимому, связано с вариантом этнонима "косог" (кешак, касах и т.д.). Жители этого квартала по своему происхождению могли быть как черкесогаями, так и обармянившимися черкесами (Аракелян, 1984, с.69-70). Примером таких межэтнических процессов может служить тот факт, что духовным пастырем в сел. Большие Салы в 80-е годы XIX в. был священник армянской церкви Ованес Автандилян - черкес по происхождению, а в Крестовоздвиженском монастыре, неподалеку от Нахичевана, в конце XVIII в. настоятелем был архимандрит Черкес Ованес, что также говорит о возможном его черкесском происхождении (Там же, с.70).

В то время (в 20-х годах XX в.) все селения района имели школы с армянским языком обучения, в старых селениях сохранялись церкви, при которых до революции работали приходские школы. С начала 1950-х годов в школах были введены параллельные классы с преподаванием на армянском и русском языке, однако дети, получившие армянское образование, из-за

недостаточного знания русского языка почти не имели шансов поступить в высшие учебные заведения Ростова. Поэтому местные армяне заговорили о расширении преподавания русского языка и соответственно о сокращении уроков армянского. В то же время окончательное исключение, начиная со второй половины 1950 - х годов, из школьной программы армянского языка привело к недовольству местных армян, потребовавших введения в школьный курс изучения родного языка. В результате с 1965 г. в школах района было введено изучение армянского языка как отдельного предмета, а в 1989 г. в Ростове, по просьбе местных общин, открылись воскресные армянские школы. Тогда же, было принято решение ввести в программу восьмых и девятых классов новый предмет — "История армянского народа".

В первое время после переселения из Крыма донские армяне говорили с местным населением в основном через переводчиков (толмачей), но постепенно знание русского языка для них, в первую очередь для горожан, стало насущной необходимостью. Поэтому армяно-русское двуязычие при устойчивом сохранении в качестве родного армянского языка (в форме западноармянского варианта армянского языка) уже давно получило широкое распространение у местных армян, причем не только среди городских, но и среди сельских жителей. В связи с дальнейшим закрытием в городе армянских учебных заведений, началась утрата горожанами родного языка и более активный переход на русский язык. Данные переписи 1989 г. показывают, что только 53,3% из живших в Ростове 31,2 тыс. армян считали язык своей национальности родным, причем за 1979—1989 гг. доля таких лиц сократилась на 2,2% и соответственно увеличилась доля армян с родным русским языком. Примечательно, что среди 9,5 тыс. армян, живущих в Пролетарском районе города (бывший Нор Нахичеван), т. е. по существу в старом городе Нахичеване, за этот же период произошел обратный процесс, причем доля лиц с родным армянским языком возросла здесь на 7,0%) и достигла *60,4%.* Одна из причин, по всей видимости, активная миграция сюда в последнее время южнокавказских армян. Что касается 18,5 тыс. сельских армян, то у них по-прежнему сохранялась высокая степень устойчивости родного армянского языка — *97,4%.* Одновременно следует отметить широкое распространение среди всех групп местных армян русского языка. Одни, в основном горожане, считали его

родным: в Ростове — 46,5%, в том числе в Пролетарском районе — 39,2%, но в селах Мясниковского района этот показатель только 2,6%; для других это второй язык, которым владели свободно (соответственно 48,9; 54,4; 84,3%). Если же учесть и тех, кто не совсем свободно, а только в определенной степени владел русским языком, то доля таких лиц будет еще значительнее (Тер-Саркисянц, 1998, с. 313,316).

Переселение крымских армян на территорию России отразилось в той или иной степени и на их материальной культуре, причем в их хозяйственных традициях изменилось немногое. Так, для горожан основными занятиями по-прежнему оставались торговля и ремесла, особенно сапожное, скорняжное, щорное, кожевенное, кузнечное, лудильное, слесарное, а также ювелирное. Ремесленники и на новом месте объединялись в традиционные *амкарства.* Со временем в городе стала развиваться промышленность, значительную долю которой составляли отрасли, связанные с переработкой сельскохозяйственной продукции, — спиртоводочная, табачная, рыбная, шерстяная, салотопенная и др.

Нахичеванские купцы вывозили товары как на внутрироссийский рынок, так и на внешний. Из-за границы они везли растительное масло, цитрусовые, оливки, пряности, ковры, ткани. Местные купцы имели многочисленные магазины и лавки не только в Нахичеване (в середине XIX в. их число составило 368), но и в других крупных российских городах, в частности в Москве, Петербурге, Екатеринодаре, Ставрополе и др. Сельское население, продолжая заниматься и на новом месте садоводством, виноградарством, шелководством, главное внимание стало уделять выращиванию зерновых культур. Немалую долю в сельском хозяйстве составляло и животноводство, в основном содержание крупного рогатого скота (Ананян, Хачатурян, 1993, с.44 - 46).

В большей степени изменения коснулись характера построек армян, в том числе жилых. Городская застройка велась только по составленным русскими архитекторами проектным образцам, принятым в Новороссии, в частности в стиле южного варианта русского классицизма, сменившегося с середины XIX в. так называемым кирпичным стилем и псевдобарокко, а в начале XX в. — модерном и псевдоклассицизмом. Академик П.С. Паллас, посетивший Нахичеван вскоре после его основания, в 1793 г., был приятно удивлен тем, что большинство горожан жили в благоустроенных каменных

домах, крытых черепицей (Ананян, Хачатурян, 1993, с.43). Опрятными выглядели и селения, в частности Чалтырь, в котором он побывал; большая часть из 90 домов в этом селе бьша построена из чисто тесанных камней и глины и по композиции приближалась к жили-цам *(тун),* которые строились армянами в Крыму. В основном они состояли из трех помещений: прихожей с печью и двух чистых комнат с низкими лежанками (Халпахчьян, 1988, с.79).

В начале XX в. строительным материалом для дома, состоявшего тогда в основном из одной жилой комнаты и прихожей, служили камыш, солома и глина. Стены возводились из соломы и глины, крыша — из камыша, а позднее из черепицы. Были и каменные дома. С середины 1950-х годов, когда повсеместно начали возводить новые дома, заработали новые кирпичные заводы и жилье стали строить из кирпича. Начал изменяться и самый тип дома: получил распространение полутораэтажный дом на высоком фундаменте из красного кирпича под четырехскатной крышей из шифера, с большими окнами со ставнями, выкрашенными в зеленый цвет, с несколькими комнатами и подвалом для хранения съестных припасов на зиму. В 1970—1980-х годах строили просторные двухэтажные дома с внутренней лестницей, ведущей на второй этаж, где размещались гостиная (зал) и две-три небольшие спальни, а внизу — кухня-столовая, ванная комната, туалет.

Со второй половины 1990-х годов удачливые предприниматели стали возводить для своей семьи большие двухэтажные дома по индивидуальным проектам, причем особенно изысканными считаются окна и перекрытия арочной формы. Во дворе, отдельно от дома, находятся выстроенные из кирпича погребы и летние кухни. Дом и двор огорожены забором — деревянным или металлическим.

Интерьер дома, как правило, современный, с городской мебелью. В отличие от обстановки сельских домов армян, живущих в разных регионах Южного Кавказа, как подмечала А.Е. Тер-Саркисянц, здесь было мало специфически этнического, за исключением традиционных низких столиков круглой формы (здесь их называют *драбез,* от греч. *трапеза,* т. е. "стол"), старинных сундуков с жестяными украшениями, редко встречавшихся традиционных деревянных люлек *бешик,* традиционных печей и традиционной домашней утвари (Тер-Саркисянц, 1998, с.317-318). В связи с неразвитостью овцеводства

донские армяне утратили традиции изготовления одеял и тюфяков из шерсти, самодельных ковров и паласов, столь характерных для интерьера любого сельского дома южнокавказских армян. Дома расположены по улицам и линиям (так же как и в Нахичеване). Таким образом, и интерьер, и внешний вид дома донских армян имеют больше сходства с домами окружающих народов, чем с традиционным армянским жилищем. При этом дом называют здесь не армянским словом *тун,* а южнорусским словом *хата* (Тер-Саркисянц, 1998, с. 318).

Традиционный костюм армянских переселенцев уже к началу XX в., по свидетельству Е. Шахазиза, *"в городе совсем вывелся, уступив место европейской моде"* (Шахазиз,1903, с.123; Цит. по: Тер-Саркисянц, 1998, с. 318). По его словам, здесь невозможно бьшо встретить женщину в традиционной, надетой поверх платья накидке из атласа с прикрепленными к ней двумя крестообразно сложенными золотыми пластинками *(перчак-бахи, этиклу),* в традиционном поясе с серебряными застежками *(хулан),* с унизанным жемчугом ожерельем *герданлык* на шее. Городские девушки уже не носили вышитых золотьми нитями фесок, хотя сохранялся традиционный головной убор замужней женпщны — *поит,* небольшая круглая шапочка из цветной шелковой материи, украшенная бисером и вышивкой, которую прикрепляли к подобранным под нее волосам булавкой.

Традиционный костюм сохранялся в то время только в селениях. Мужчины носили сшитую из хлопка рубашку *шабик,* верхней одеждой им служила длинная, с узкими рукавами и несшитыми боковыми швами *капа* (архалух) на подкладке (зимой — на ватной), костюм дополнялся поясом, меховой шапкой, традиционными вязаными носками *(гулпа)* и кожаными лаптями *(чарох).* Женщины надевали облегающее платье простого покроя, без рукавов и воротника, застегивающееся на мелкие пуговицы, с присборенной юбкой *(вериков),* сверху — кофточку гп шежа или хлопка, передник и пояс. Девушки носили выппитые золотыми нитями фески, из-под которых спускались заплетенные в мелкие косички волосы, на шее — украшенные жемчугом и разного размера бляшками ожерелья.

Хотя традиционный костюм сельских армян в тот период еще сохранялся, он, как пишет Е. Шахазиз, *"начал быстро исчезать, уступая место форме одежды и обуви соседних русских крестьян"* (Шахазиз, 1903, с, 123). Дольше всего, вплоть до 1940-х годов, просуществовала шапочка *паши,* замененная впоследствии платком.

причем повязывать его стали не вокруг головы, как это всегда делали армянки, а под подбородком, как принято у русских.

Собранный в 1990 - х гг. А.Е. Тер-Саркисянц полевой материал показал, что современная одежда донских армян ничем не отличается от одежды русского населения. Девушки и молодые женщины, в отличие от сельских жительниц Армении, носят более открытые платья, сарафаны, модные брюки. Свадебной здесь стала распространенная в городах одежда: у невесты весь ансамбль белого цвета — платье современного покроя, фата, украшенная цветами, перчатки, туфли, у жениха — черный или серый костюм и белая сорочка, в петлице большой красный бант. Специальной траурной одеждь! у сельских жителей, как правило, нет.

Из числа компонентов материальной культуры этническая специфика, как известно, больше всего сохраняется в пище. При этом, с одной стороны, среди донских армян распространены многие блюда, характерные в целом для армянской системы питания, а с другой стороны, немало и собственных. Мясо едят как в отварном, так и в жареном виде, причем шашлык здесь не популярен. По праздникам готовят *толму* с капустными листьями, называемую голубцами, *люля-кебаб,* паштет из печени, жарят кур. До наших дней сохранился обьгаай готовить на зиму *суджук* — традиционную колбасу слегка сплющенной формы; в соответствии со старинным рецептом ее делают из измельченной баранины, приправленной тмином, кардамоном, гвоздикой, черным перцем и чесноком, а затем высушивают на воздухе. Исчезли из повседневного рациона такие традиционные кушанья местных армян, как *порлиц* — начиненный рисом и испеченный в *пуре* ягненок, *апухт* — приправленные специями, чесноком и высушенные на воздухе овечьи лопатки, язык и филе. Распространен плов, называемый нередко кашей. Плов с изюмом служит ритуальной пищей на свадьбах и поминках. Как в повседневном быту, так и по праздникам широко употребляют домашние творог и сметану, причем творог называют *панир* (арм. "сыр"), однако традиционные виды сыров здесь не готовят. Из коровьего молока делают *мать^ун,* но гораздо реже, чем южнокавказские армяне. По-прежнему готовят традиционные супы: с кружками мяса *(клоракапур),* с высушенными кусочками теста *(крткртапур),* молочный суп *катнапур.* Куриный суп с домашней лапшой подается на свадьбах и поминках в день похорон. Из овощей делают различные салаты, солят главным образом огурцы и помидоры. Употребление зелени ограничено укропом и петрушкой, другие многочисленные виды зелени.

принятые у армян, здесь практически не известны; из дикорастущих растений предпочитают лебелу *(латта)* и чабрец (Тер-Саркисянц, 1998, с. 319-320).

Кухню донских армян отличает широкое распространение блюд из теста; готовят, например, *хашга берек* — мелкие пельмени с мясом, которые подают к столу густо посыпанными жареным луком, *панире берек* — тип вареников с творогом, пекут пироги *(кубаты) с* разной начинкой — с жаренным на постном масле зеленым луком, с изюмом, с лебедой, слоеные пирожки треугольной формы с мясом *(пури самса),* традиционные сладкие печенья — *ката* с начинкой из меда и грецких орехов, *хурабиа,* а с конца 1980- х гг. стали делать и торты, бисквиты, трубочки с кремом и т. п. В то же время практически отошли в прошлое такие трудоемкие печеные изделия, как традиционные многослойные (до 40 слоев) пироги *(телбац кубаты, телбац самса), тхлава.*

Повседневное меню включает такие распространенные блюда, как борщ, котлеты, соус, сосиски, макароны, отварной картофель с жареным луком *(буглама),* компоты домашнего приготовления. На столе часто бывает рыба, особенно вяленая. Хлеб едят как покупной, так и домашний, который пекут из пшеничной муки очень высоким, прямоугольной формы. У местных армян часто делают к завтраку хлеб, смоченный в молоке и поджаренный с яйцом — *Иац татк.* Есть определенный набор блюд для свадебного и поминального столов. В отличие от других регионов проживания армян, где свадебный стол никогда не бывает без сладкого, здесь во время свадьбы не подают печеные изделия и сладости, предлагая гостям всевозможные салаты, *суджук,* маслины, творог со сметаной, селедку, вяленую рыбу, покупные сыр и колбасу, отварное мясо, голубцы, плов с изюмом, иногда жареную печень, паштеты, сосиски, практически не употребляемые в Армении маринованные грибы (Тер-Саркисянц, 1998, с. 320)..

Известно, что значительную роль в воспроизводстве этнического своеобразия народа играет семья. Относительно высокая доля межнациональных браков в районе в первую очередь объясняется доброжелательными отношениями армян и русских в этом регионе, а также численным перевесом армянского населения в некоторых районах, где вместе с ними проживают и жители русской национальности. Так, например, в Мясниковском районе, из 32,6 тыс. жителей (1989 г.) подавляющее большинство составляют армяне (18,5 тыс., или 57,0%) и русские (11,6 тыс., или 36,7%).

Существенно отличаются и взаимоотношения членов семьи; по сравнению с армянами в Армении у донских армян они более свободные, практически не обремененные старыми патриархальными нормами семейно-родственного этикета, за исключением сохраняющегося в определенной степени подчеркнуто уважительного отношения к мужчине, особенно старшему. Архаический обычай избегания исчез у них еще в 1930-х годах. До этого периода он строго соблюдался, в основном невесткой по отношению к старшим родственникам мужа, до тех пор, пока она не получала, обьгано после рождения первенца, подарка от свекра в знак снятия запрета. Молодым родителям не полагалось проявлять на людях любовь к своему ребенку. Супруги не могли называть друг друга по имени, поэтому жена называла мужа *машт* (слово, означающее на местном диалекте *мард,* т. е. "человек"), а муж жену — *кшстт* ("женщина") (Там же, с. 329).

Родственные узы у донских армян несколько слабее. Сейчас практически не соблюдается обычай родственной и соседской взаимопомощи, например, при постройке дома; во многом утрачено традиционное гостеприимство, что еще в начале XIX в. подметил Е. Шахазиз (Шахазиз, 1903, с. 123); по недавним полевым наблюдениям А.Е. Тер-Саркисянц, сейчас здесь не принято ходить друг к другу в гости без приглашения. Незнакомого человека могут и не впустить в дом, и тем более не всегда накрывают для него стол, как это до сих пор принято в Армении (Тер-Саркисянц, 1998, с.329).

При этом в семейной обрядности донских армян сохраняется немало традиционного. Современная свадьба включает в себя, как и у армян других регионов, такие обязательные этапы, как выбор невесты, сватовство, сговор, обручение, само свадебное торжество и послесвадебные обряды, при этом в каждом из них, по сравнению с прошлым, заметны определенные изменения. Так, по наблюдениям А.Е. Тер-Саркисянц, значительно расширился брачный круг за счет браков с армянами из других регионов (что прежде не практиковалось), а также социально и национально смешанных браков. Если раньше браки заключались, как того требовала традиция, в основном по выбору родителей, причем иногда обручали малолетних детей (вплоть до 20-х годов XX в. здесь существовал обычай люлечного обручения — *бешик кертма),* то теперь главное — это желание самих молодых людей. В то же время не потеряло своего

значения сватовство. В роли свата традиционно выступает отец юноши, иногда вместе со своим братом. Во время сватовства он порой и сейчас держит в руках специальный посох, который так и называется — *хнами таях* — посох свата. Этим посохом он стучится в дверь дома отца девушки. Переступить порог этого дома ему разрешают только в случае благосклонного отношения к будущему жениху. Тогда же сват ломает свой посох и отбрасывает его в сторону. Через несколько дней после того, как родители выбранной девушки дают положительный ответ (что делается во второй, а нередко и в третий приход свата), в их доме, в присутствии нескольких близких людей, происходит обряд, называемый местными армянами *кац похел,* что значит "обмен хлебом", символизирующий окончательное согласие родителей девушки. К этому дню полагалось печь специальные хлебные караваи *ншашта кац,* заменяемые в наше время изготовленными на заказ **'Т**ортами, которыми и обмениваются обе стороны, становящиеся с этого момента сватами — *хнами*

Далее следует официальный сговор *(джугаб),* во время которого происходят и смотрины невесты. В дом девушки со стороны жениха (сам он не идет) приходят до 30 человек (самые близкие его родные) и в знак скрепления сговора преподносят невесте ценные подарки. По желанию собравшихся невеста в сопровождении своей сестры или незамужней подружки выходит к гостям, молча здоровается со всеми за руку, а пожилым целует руку. Мать жениха дарит матери невесты ткань на платье, после чего они обмениваются связанными в узелки *(борча)* небольшими подарками (со стороны жениха это ткань на платье, два флакона духов и два носовых платка, со стороны невесты — сорочка или ткань на нее, два флакона одеколона и два носовых платка) и двумя тортами (до 1950-х годов — караваями сдобного хлеба).

К следующему этапу свадебного цикла относится обряд обручения — *ншандук, бек* (букв, "поставить метку», «залог"), о дне которого договариваются во время смотрин. В этот день в дом невесты со стороны жениха приходят его родные, крестные отец и мать *(гнкакайр, гнкамайр),* близкие родственники, всего до 50 человек. Молодые парни приносят два больших подноса, в центре каждого из которых торт (раньше — сдобный каравай), а вокруг — крупные красные яблоки, печенье, конфеты. После окончания обряда обручения им отдают и другие подносы с подобным содержанием. Вновь происходит обмен

принесенными *борча:* на этот раз сторона жениха дарит ткань на платье, по два головных и носовых платка и два флакона духов, а сторона невесты •—• ткань на костюм жениху либо готовый костюм, по два головных и носовых платка и два флакона одеколона. Центральный момент этого обряда — передача женихом невесте обручального кольца. Участвуюгцие в обряде родственники жениха дарят невесте ценные подарки, в основном золотые украшения. После этого отец невесты надевает на палец жениху обручальное кольцо. Сейчас ушел в прошлое упоминавшийся Е. Шахазизом обычай, когда по окончании обручения все гости шли в дом жениха на его смотрины *(песатэс),* поскольку до свадьбы юноша не имел права видеть свою невесту и войти в ее дом. В этом случае сторона невесты в тот же день или в ближайший праздничный посылала жениху обручальное кольцо. По большим праздникам обе стороны обменивались "посылками" *(хрквацк),* состоящими из сладостей и небольших подарков (Шахазиз, 1903, с.65).

Если в 50—60-е годы XX в. срок между обручением и свадьбоЖ составлял несколько месяцев, то впоследствии он сократился до недели, а начиная с 1990-**X** годов, в связи с резким удорожанием жизни, этот обряд все чаще объединяют со свадебным пиром *(карсаник),* что специально оговаривается до свадьбы, и тогда же невесте преподносятся подарки, предназначенные ей в качестве обручальных.

Среди сохранившихся предсвадебных обрядов донских армян некоторые уже утрачены в других регионах, например упоминавшиеся выше смотрины невесты, обряд кройки ее свадебного платья *(хумаш),* обряды бритья жениха *(песи траш)* и его одевания. Обряд *хумаш* устраивают в период от одной до трех недель до свадьбы. В этот день в дол1 невесты приходят со стороны жениха до 20—25 человек, в основном женщины: его мать с купленным для свадебного платья отрезом ткани, *гнкамайр* с фатой для невесты и родственницы с различными подарками и сладостями. Сам обряд заключается в том, что одна из женщин, обычно *гнкамайр,* накинув ткань на невесту, берет ножницы якобы с целью кроить платье, делает небольшой надрез на ткани, но потом заявляет, что "ножницы тупые и требуются средства для их заточки". Поэтому полагается, чтобы все присутствующие положили на специальный поднос небольшую сумму денег, которая так и называется — "чек для заточки ножниц". Собранные

деньги передаются матери невесты и расходуются затем на пошив свадебного наряда (Тер-Саркисянц, 1998, с.331).

За две-три недели до свадьбы принято выпекать многослойную (до 20 слоев) традиционную *кату* весом до 500 г, покрытую взбитыми белками. *Кату* заранее раздают своим родственникам и близким, приглашая их тем самым на свадьбу. При этом полагается сказать: *"Пусть такая же радость будет и в вашем доме",* а в ответ услышхать: *"Пусть будет к добру ваш свадьба".* Прежде выпекали гораздо больше *каты* и раздавали ее всем приглашенным, а сейчас ее дают только самым близким родственникам и друзьям, а остальным разносят пригласительные открытки.

За день до начала свадьбы в доме невесты собираются ее родственницы и подруги, рассматривают приданое (при этом каждая вещь в нем должна быть представлена четным числом), расхваливают его, желают невесте счастья, затем складывают все вещи и связывают их в *борча.* Раньше вечером того же дня невеста в сопровождении своей незамужней сестры (родной или двоюродной) пша к старшим родственникам, целовала им руки и получала от них специально подготовленные к этому случаю подар.ш и благословение.

До середины 1970-х годов обязательно соблюдался традиционный обряд *хина геджеси* (букв, "ночь хны"). Он происходил, по сообщению Е. Шахазиза, за три дня до венчания и был связан с торжественным наложением на голову невесты хны, присланной из дома жениха. Обряд сопровождался музыкой, танцами приглашенных по этому поводу с обеих сторон девушек, которые мазали хной и свои ладони, чтобы им тоже выпало семейное счастье — *дарос,* пели обрядовую песню *"Алкели": Хну наложили, в баню свели, длинные волосы в косы сплели, и твязали на голову тши(Щахазт,* 1903, с.67).

Впоследствии от этого обряда сохранились только танцы девушек, которые поочередно танцевали с невестой. Обычно за их танцами из коридора или из окон украдкой наблюдали юноши и посылали музыкантам деньги *(шабаш),* чтобы понравившаяся им девушка могла станцевать еще раз. Нередко во время этого обряда юноша присматривая себе невесту. Теперь, по сообщению А.Е. Тер-Саркисянц, молодые люди могуг открып-о приходить в дом невесты, наблюдать за танцующими и давать музыкантам деньги. Одновременно происходит угощение гостей, назышаемое *карснавор,* причем оно подается несколько раз за ночь. Танцами обычно

руководит старшая сестра невесты или старшая невестка в доме. Невеста, танцуя, в левой руке держит носовой платок, а в правой — деньги — *гтбаш.* Полагается, чтобы невеста в сопровождении своей сестры обошла всех гостей, поздоровалась с каждым за руку, а те, в свою очередь, желают ей счастья и перед уходом дарят ткань на платье либо деньги — *бахшиш.*

В традиционной свадьбе на следующий день после этого ритуала обязательно справлялся обряд *карей бахпик* (букв, "баня невесты"), который происходил в доме ее замужней сестры или бабушки по материнской линии. После бани невеста в окружена;и своих подружек и в сопровождении музыкантов возвращалась домой. Во дворе ее торжественно встречала мать, осыпала голову дочери рисом и мелкими монетами, затем невесту сажали на стул, а подруги начинали вокруг нее круговой танец. Этот момент считался началом свадьбы. Сейчас обрядовое купание невесты (как и жениха) потеряло свою торжественность. В этот день по-прежнему полагается, чтобы два-три близких родственника со стороны невесты отнесли в дом жениха его свадебный наряд, бутылку водки, бутылку вина и две *каты.* И хотя по традиции этот наряд продолжают называть *песи шабик* ("рубашка жениха"), теперь он состоит фактически из полного мужского костюма, который жених надевает на свадьбу. В доме жениха этих парней угоща! т и, провожая, вручают по бутылке водки и вина, а те, в свою очередь, приглашают на свадьбу к невесте 10 девушек из этого дома. Девушки приносят разукрашенную цветами большую свечу, флакон духов и две *каты.* Каждая из них должна потанцевать с невестой. Кроме них невеста много танцует с подругами и *гмкамайр,* кавдый раз получая *шабаш.* Когда невесту уводят, начинается сбор денег, которые затем передают ее матери.

На следующий день, в субботу, в доме невесты вновь собираются гости. Принесенную девушками разукрашенную свечу зажигают и дают в руки мальчику 10—12 лег. Музьжавты начинают играть специальную мелодию — *мом хахцунел,* предназначенную для танца со свечой. Первыми выходят танцевать родители невесты: отец берет в руки горящую "-вечу, а мать — флакон духов. Вначале они высоко поднимают эти предметы и несколько раз машут ими перед собой. Затем, потанцевав, передают их другим старшим родственникам, которые тоже танцуют и передают предметы другой паре. При этом молодежь, хотя и присутствует, участия в танцах не принимает. По окончании танца двух человек

направляют в дом жениха передать, что у невесты все готово к его приходу. С собой они берут по бутылке водки и вина и две *каты.*

В доме жениха субботнее утро начинается с приглашения парикмахера, который бреет его в присутствии дружек; какие-то символические действия при этом сейчас не сохранились. Затем несколько близких родных жениха, в том числе его родители (сам он иногда остается дома), в сопровождении музыкантов идут в дом *кавора* пригласить его с женой на свадьбу. Пришедший *гнкакайр,* после небольшого угощения, вместе с несколькими дружками, взяв с собой свадебный наряд жениха, идет в ближайший дом, обычно родственника жениха, одеть его.

Одевание жениха у донских армян проходит торжественно и сопровождается различными обрядовыми действиями. Например, некоторые детали одежды сначала в виде шутки надевают наизнанку или задом наперед, после чего *кавор* каждый раз должен давать выкуп, чтобы надели их как надо; иногда друзья жениха тянут его за ухо, пщпают, проверяя тем самьм его "чувствительность", насьшают украдкой в его обувь несколько зерен кукурузы или пшеницы, при этом жених не должен выкидывать эти зерна до тех пор, пока не приведет невесту домой. В конце всей процедуры *гнкакайр* прикрепляет к левой петлице костюма жениха его отличительный знак — большой красный бант и сообщает, что жених одет и готов идти за невесюй.

После этого жених в сопровождении музыкантов и танцующей молодежи направляется к своему дому, где целует руки отцу и матери, пожилым родственникам, а те желают ему счастья. В этот момент *кавор* просит, чтобы ему принесли каравай хлеба, вставляет в него свечи, зажигает их и ставит перед женихом и его близким другом. Через несколько минут свечи гасят, хлеб разрезают и раздают собравшимся, чтобы те обрели *дарос.* Вскоре свадебный поезд, в центре которого жених и *кавор,* отправляется на *карснаар* — "взятие невесты". Идут и оба родителя жениха. Если дом невесты находится далеко, то большую часть пути едут в украшенных красными лентами и цветами легковых машинах, а вблизи ее дома выходят и с музыкой и танцами направляются ко двору невесты. Впереди несут подносы со сладостями, фруктами, *катой,* напитками и *борча* со свадебным нарядом для невесты, за который ее родственники должны дать денежный выкуп. Пришедших встречают с музыкой и сажают на почетные места. После небольшого застолья мать жениха передает матери невесты, а та, в

свою очередь, *гнкамайр* свадебный наряд для невесты, а мать невесты передает матери жениха все золотые украшения (их бывает до 50, а иногда и больше), которые ее дочь получила во время обручения.

Обряд одевания невесты у донских армян сейчас проходит менее торжественно, чем в Армении. Одевает сидяшую на стуле невесту ее сестра или подружка, после чего *гнкамайр* накидывает на ее голову фату. В то же время процедура длится обычно долго, и по этому поводу принято говорить, что невеста слишком долго заставляет гостей ждать себя *(карей дузен).* Наконец, невесту выводят под специальную мелодию и сажают с правой стороны от жениха. По другую сторону от жениха сидит *кавор,* а от невесты — жена *кавора,* рядом с ней мальчик (обычно их сын), перед которым ставят каравай хлеба с двумя зажженными свечами.

По завершении двух - трехчасового застолья следует обряд прогцания невесты с родительским домом, который называется *таг бахнел* (букв, "целовать венец"). Вновь исполняется танец со свечами. Его опять открывают родители невесты, затем в танец включаются еще 5—6 пар близких родственников, и при этом передают друг другу свечи. После этого *кавор* поздравляет жениха и невесту, объявляя их мужем и женой, молодые обмениваются кольцами, затем к ним подходят родители, близкие родственники, целуют их и одаривают (теперь обычно деньгами). Жениха и невесту выводят на прощальный танец, потом танцуют *кавор* с женой, родные и близкие родственники. Во время этого танца собирается большой *шабаш* в пользу музыпсантов. После окончания танца *гнкамайр* соединяет руки жениха и невесты и они в сопровождении музыкантов и танцующей молодежи покидают дом невесты. Танцы продолжаются во дворе. В это время *кавор* с двумя-тремя дружками возвращаются в дом, чтобы взять приданое невесты. По обычаю, в этот момент на нем лежит какая-нибудь пожилая и якобы больная женщина, которая просит деньги на лекарства. *Кавор* дает ей денежный выкуп, но берет из приданого только две небольшие, красиво украшенные подушки, которые передает дружкам.

Когда свадебная процессия подходит к воротам дома невесты, молодежь преграждает дорогу и не пускают, пока не получат от *кавора* в качестве выкупа две бутылки водки и деньги "на закуску".

Из дома невесты по традиции полагается возвращаться другой дорогой. Перевоз невесты в дом жениха считается кульминационным моментом свадьбы. На крыльце дома жениха новобрачных встречают его родители: у матери его в одной руке тарелка с конфетами, зернами пшеницы или риса, мелкими монетками, в другой - две *каты,* завернутые в красный платок, у отца - пара белых голубей с красными лентами на шейках. Невеста и жених должны у порога разбить две перевернутые вверх дном тарелки, которые приносит *кавор* из дома невесты, причем первым это должен сделать жених. В этот момент отец выпускает голубей, а мать, разломив конфету пополам, вкладывает ее каждому в рот, а остальное содержимое тарелки сыплет им на головы (Тер-Саркисянц, 1998,с.335).

Мать жениха вводит молодых в дом. По обычаю, их место занято каким-нибудь мальчиком, который не встает, пока не получит от *кавора* выкуп.

В это время в специально оборудованной и украшенной разноцветными шарами и цветами просторной палатке собираются родственники со> стороны жениха, которые участвовали во "взятии невесты". Их кормят куриным бульоном с домашней лапшой. Спустя некоторое время под специальную мелодию, а иногда под звуки старинного русского марша "Прощание славянки" жених выводит невесту к гостям. Их сопровождают *гнкакайр, гнкамайр,* сестра невесты и дружки. Молодые обходят присутствующих и с каждым здороваются за руку. Затем их сажают за отдельный, устроенный на некотором возвышении стол, где за их спиной на фоне ковра — надпись с пожеланием счастья новобрачным, например: "Желаем любви, согласия, счастья молодым" или "Лебединой верности, голубиной любви" и т. п. Иногда еще сохраняется традиция, когда во время этого застолья жених на некоторое время скрывается, т.е. уходит, как говорят, "косить камыш" для того, чтобы подготовиться к трудностям семейной жизни. Невеста в это время много танцует с родственниками жениха. Возвратившегося жениха встречают специальной мелодией.

К вечеру начинают собираться гости, за свадебным столом сменяется несколько партий (всего приглашенных бывает до 1500 человек), при этом столы каждый раз накрывают заново. Все это время музыканты почти без перерыва играют, причем не только армянские мелодии, но и русские.

украинские, молдавские, а участники свадьбы, в том числе и новобрачные, много танцуют, в основном быстрые армянские народные танцы. В числе свадебных персонажей в общем веселье до сих пор порой принимают участие ряженые — *джамалы.* Отличительной особенностью свадебного стола у донских армян является полное отсутствие тостов, даже за новобрачных и их родителей. Кроме того, сами столы "^е принято накрывать заранее, это делается, когда за ними уже сидят гости.

В воскресенье утром дом жениха по специальному приглащению посещают родители и близкие родственники невесты *(хнами эштст).* Они приносят несколько подносов со сладостями, фруктами, напитками. Эти подносы они вручают стороне жениха, а те, в свою очередь, дарят им такие же, заранее приготовленные подносы. Перед уходом *хнами* танцуют: отец жениха и отец невесты, затем мать жениха и мать невесты, после чего отцы пожимают друг другу руки, а матери целуются. Затем с женихом по очереди танцуют девущки со стороны невесты, при этом в каждой руке у них по большому красному яблоку, которые они в конце танца отдают жениху. Часть из этих яблок затем раздают близким родственникам со стороны жениха для *дароса,* а остальные предназначаются молодым и родителям молодого.

В этот день также сменяется несколько партий гостей. Последней "сменой" бывают самые близкие родственники, которые помогали в проведении свадьбы. Невеста в сопровождении сестры жениха каждый раз обходит гостей, получая от них подарки. Золотые украшения сразу надевают на нее, а остальные подарки собирает *гнкамайр,* которая в конце застолья во всеуслышанье объявляет, кто какой подарок принес, затем передает их невесте, а та, в свою очередь, матери жениха.

Перед брачной ночью, которая приходится на вторую ночь пребывания невесты в доме жениха (первую она ночует с сестрой), один из дружек снимает с жениха бант, а сестра невесты — фату с ее головы, либо это делают сами молодые друг у друга. Затем новобрачные съедают по половинке разрезанного женихом красного яблока. Утром постель молодоженов должна убрать свекровь, чтобы удостовериться в "честности" невестки. Однако в последние два десятилетия у донских армян, в отличие от армян в Армении, практически

утрачена обязательность требования девственности невесты, поскольку нередки свадьбы, когда невеста уже ждет ребенка.

Через неделю после свадьбы молодые вместе с *кавором* и близкими родственниками со стороны жениха, взяв с собой подарки, отправляются в дом родителей невесты, где оставляют ее на одну ночь (современный вариант архаического обычая "возвращения домой"). На следующее утро за ней приходит муж или его сестра и приводит домой.

В традиционной свадьбе торжественным застольем отмечали и первое воскресенье после нее, которое так и называлось — *арчи кираки,* когда в дом новобрачных приходили с подарками родители и близкие родственники молодой. После этого молодожены получали право выходить из дома и наносить визиты тем родственникам, знакомым и друзьям, с которыми им придется со временем постоянно общаться.

Поскольку сейчас местные армянки рожают в больнице, традиционные обряды, включавшие различные магические действия, охранявшие их от злых духов, исчезли. После вьшиски из больницы роженицу первой приходит поздравить *(ачкед луйс,* букв, "свет в твои глаза") с подарками ее мать. Она же, по обычаю, готовит приданое ребенку. Обряд крещения стараются провести вскоре после рождения, по традиции — в первую неделю. Как принято у армян, посаженый отец на свадьбе становится крестным отцом первенца молодых. В то же время, в отличие от Армении, здесь, по свидетельству Е. Шахазиза, уже на рубеже XIX—XX вв. в городе исчез обычай держать малышей в старинных люльках, и даже в деревнях он соблюдался не всегда (Шахазиз, 1903, с.78). При этом донские армяне и теперь сохраняют старинный обычай, по которому полагается, чтобы 40-й день ребенок встретил в доме своей бабушки со стороны матери. Поэтому за два-три дня до этого срока молодая мать с ребенком в сопровождении свекрови идет туда, а через пять-шесть дней возвращается в дом мужа. У донских армян до сих пор принято детям давать имена их бабушек и дедушек (т.е. достаточно старинные имена: Искуи, Србуи, Лусеген, Хачерес и т.д.), причем преимущественно по отцовской линии.

Традиционная похоронно-поминальная обрядность отличается консерватизмом. Например, не принято, чтобы рядом с умирающим находились его родные, потому что это может вызвать *гокутарц* (возвращение души) и

умирающий будет долго мучиться. После его смерти в доме зажигают свет, который должен гореть в течение 40 дней. С 1930-х годов стали хоронить в индивидуальных гробах, а до этого тело выносили в специальном общественном гробу (который называется *сундук).* Пока гроб находится в доме, он стоит на двух табуретах, и под него ставят таз с водой. На дно гроба принято класть любимые вещи покойного. Если хоронят незамужнюю девущку, то в гробу оставляют что-либо из ее приданого, а на голову ей надевают свадебный венок, фату. В местных селах были особые плакальщицы, которых специально приглашали к покойнику.

У донских армян погребение происходит на следующий день после смерти. Покойника выносят из дома обязательно ногами вперед. После выноса из дома гроб высоко поднимают, затем опускают и ставят во дворе на двух табуретках ногами к калитке, где в течение 10—15 минут повторяется церемония прощания с покойным. После этого гроб трижды поднимают и опускают, затем вьшосят на улицу. Похоронная процессия движется в следующем порядке: впереди двое несут крышку гроба, затем фотографию умершего, и если он имел какие-либо награды, то один из его лучших друзей несет их на специальной подушке; затем попарно идут молодые женщины и девушки с венками, а две девушки — с букетами живых цветов, разбрасывая их на дорогу под ноги участникам процессии; затем несут гроб с телом покойного, непосредственно за ним идут самые близкие родные умершего, потом остальные родственники, друзья и односельчане; завершают вереницу людей музьпсанты или священник с дьяконом. В домах, мимо которых движется траурная процессия, людям полагается встать на ноги, высоко поднять маленьких детей, разбудить спящих, а если спит ребенок, то за его головой нужно поставить веник, чтобы уберечься от близкой смертоносной силы. Все эти **действР1я** — символическая защита живых, "оберег" от того, чтобы, как говорят в народе, "не уподобиться мертвецу" *(мерелкох)* (Тер-Саркисянц, 1998, с. 338 - 339).

По дороге на кладбище у первого перекрестка процессия останавливается, гроб опять на несколько минут ставят на табуретки для прощания, а перед тем как продолжить путь, его трижды поднимают и опускают. После этого, если покойный был старше 70 лет, гроб везут на грузовой машине, а если бьш моложе, то его несут на руках до самого кладбища. У его ворот процессия останавливается, гроб вновь трижды поднимают, опускают и

ставят для прощания. Троекратно поднимают гроб и перед тем, как опустить его в могилу. Все участники похорон, в том числе женщины, бросают в могилу по три горсти земли. Могилу закапьюают поочередно, при этом лопату не полагается передавать из рук в руки, ее следует сначала бросить на землю и только затем поднять.

Как у всех армян, здесь также принято приносить в дом умершего продукты, раньше в основном рис и сахар, позднее — еще и печеные изделия, конфеты, водку; примерно с 1970-х годов вошел в обьиай широко распространенный на Кавказе сбор денег для семьи покойного. Сохраняется традиция приносить платки, причем число их должно быть нечетным. Эти платки повязывают на руку тем, кто несет гроб, цветы, кто рыл могилу, привязывают к венкам, раздают родственникам и друзьям, принимавшим участие в похоронах.

После погребения около могилы принято накрывать небольшой поминальный стол. Полагается, чтобы участвовавшие в похоронах мужчины вьшили по рюмке водки за "упокой души". Принесенные на кладбище продукты уносить домой нельзя, их оставляют сторожу. После этого все возвращаются в дом покойного.

Поминки обязательны также на 7-й, 40-й дни и через год после смерти. Помимо этого четыре раза в году сельские жители отмечают дни поминовения умершоих (мерелоц): *утеренг* (на 8 день после Пасхи), и следующий день после праздников Вардавар (мест.- *Варштивор,* через 14 недель после Пасхи), *Аствацацин* (последнее воскресенье августа) и *СурбХач* (мест. -*Хачи,* последнее воскресенье сентября). В эти дни полагается приносить на кладбище подносы со сладостями и фруктами.

До начала 1930-х годов среди донских армян сохранялись многие традиционные праздники. На Новый год - *Каханд* - принято бьшо печь вруглые обрядовые хлебы: *дари, ката,* а также особый налиток из сильно взбитого меда с добавлением жареных орехов, который назывался - *каханд.*

В ночь под Рождество, которое, как и другие праздники, отмечалось здесь по старому армянскому календарю, 19 января, по домам ходили ряженые с пением *аветисов;* в сочельник полагалось готовить жареную, отварную и заливную рыбу, печь многослойные пироги и пирожки — *телбац кубати, телбац самса,* делать *пахлаву.* В то же время обряды, связанные с Крещением, у них, по свидетельству Е. Шахазиза, не отмечались и, как он полагает, были, видимо.

упразднены еще в Крыму, где армяне опасались фанатизма мусульман (Шазазиз, 1903, **С**.87).

Во вторую субботу февраля местные армяне по традиции обращались к Святому Саргису, чтобы тот избавил их от нужды. Во время предшествовавшего этому празднику недельного поста из домов женихов в дома невест посылали "посылки" со сладостями *(хатлух-халва, иплик-халва* и др.) и сладким напитком *Ъайря,* сваренным с мукой и душистым перцем.

Всем обществом отмечали веселые праздники — *Теринтас с* разжиганием костров и перепрыгиванием через них и особенно Масленицу — *Паргенанк* — с песнями, танцами, шутками ряженых, народными играми, катанием в санях, раскачиванием на высоких качелях *(санджах),* конными состязаниями *(хочи).*

Строго придерживались Великого поста *(Ахацк).* В первый понедельник поста в одном из углов дома подвешивали *мрмрас* — крутящуюся луковицу с семью вставленными в нее и украшенными разноцветными лентами гусиными перьями, которые выдергивали по одному каждую неделю. В середине поста было принято испечь *палиц* — хлеб круглой формы — и раздать его нищим.

В Вербное восскресенье, которое здсь называли *Царкотрунк* (букв, "ломать дерево"), связывали ветви ивы, проводили через них домашних птиц, чтобы те стали тучными, и потом хранили эти ветки весь год. На Страстной неделе в понедельник убирали в доме, во вторник и среду пекли *псатир* (от *псак тир,* - букв, "одевай венок") — сладкое печенье в форме короны (символизирующее венец Христа), в четверг красили большое количество яиц, в пятницу пекли пасхальный хлеб — *пасху,* в субботу разговлялись, а в воскресенье встречали Пасху *(Задык).* В этот день все поздравляли друг друга, парни катали девушек на высоких качелях. Обязательным считалось общесельское жертвоприношение — *мадах.*

На 20 апреля у донских армян приходился день Благовещенья — *Аведум.* В этот день полагалось не работать. Через 40 дней после Пасхи наступал любимый молодежью праздник *Амбарцум.* Здесь сохранились обрядовые действия, связанные с сосудом для воды *(витжак - букв, жребий).* Накануне этого праздника семь девушек должны были незаметно отправиться к семи колодцам, набрать там воды и по возвращении наполнить ею *витжак.* Затем сосуд, украшенный цветами и обернутый в шелковый платок, прятали под

деревом в саду. На следующий день девушки и молодые женщины приходили сюда и начинали бросать в сосуд мелкие вещицы. Затем каждая из присутствующих пела четверостишия, обычно любовного содержания, и вытягивала из *витжака* одну из находившихся там вещиц. Девушке, чью безделушку удавалось вькащить из воды, адресовался смысл исполняемой тут же песенки, например: *Зеленый кувшин взять бы мне и поливать зеленый сад, меня бы посадили на коня-билбш, к милому бы залетела я быстрее.*

Во время летнего праздника *Ваштивор* было принято посещать места паломничества, например монастырь *Сурб Хач,* и совершать там обряд жертвоприношения. Помимо обьмая обливать друг друга водой распространенным развлечением в этот день были поединки *(гураш),* которые устраивали молодые парни. Победителю, одолевшему трех противников, доставалась почетная награда—голова жертвенного животного (обычно бьжа или барана, реже — буйвола).

В засушливое время года выходили в поле и в целях "вызывания дождя" совершали *татавимадах* (местное слово *татави* означает "дождь").

Повсеместно придерживались обычая в зимний праздник Святого Агоба приносить в жертву столько петухов, сколько мужчин, независимо от возраста, бьшо в семье (как отмечала А.Е. Тер-Саркисянц, этот обычай впоследствии бьш заимствован у донских армян черкесогаями).

Особенным у здеиших армян можно считать широко распространенный обычай ежегодно отмечать именины членов семьи *(тоншноравор),* особенно мужчин. По замечанию Е. Шахазиза, даже те, чьи имена никак не соответствовали праздникам святых, старались все же как-то с ними соотнестись, чтобы иметь возможность отмечать свои именины. Например, *Вардересы* приурочивались к празднику Преображения *(Ваштивор), Луйспароны* — ко Дню Григория Просветителя *(Лусаворичу), Србуи, Такуи, Тируй* — к Богородице *(Аствацацин), Хачересы, Ханехпары* — ко Дню Святого Креста *(СурбХач).* Считалось оскорблением не прийти на чьи-то именины, особенно если этот человек бьш у тебя в доме и праздновал твои именины. В наше время именины заменены днями рождения, повсеместно отмечаемыми донскими армянами, что также отличает их от армян других регионов, где этот праздник стал входить в моду примерно в 1950—60-е годы и касается в основном детей, т. е. общераспространенным не стал до сих пор. Сейчас местные

армяне, как и всюду, наиболее торжественно встречают Новый год, но уже, как правило, без прежних ритуальных песен и гаданий.

Из приведенного выше этнографического материала видно, что несмотря на то, что традиции донских армян претерпевают влияние со стороны русской культуры, армянская идентичность стойко сохраняет основные маркируюгцие ее категории, а именно язьж, веру и самосознание.

3.2. АМШЕНСКИЕ АРМЯНЕ

Амшенские армяне (историческая область Амшен, откуда они родом, названа, по преданию, в честь сына нахарара Шапуха Аматуни Амама, который в VIII в основал город Амамашен) являются представителями субэтнической группы армян, которая в силу исторически сложившихся причин и сейчас проживает в изоляции от основного этнического ядра. Их традиционное место проживания находится на территории Понтийской зоны от Батуми до Синопа (Турция). Амшенский диалект армянского языка принадлежит к числу наиболее отклонившихся от литературной нормы и по своему генезису восходит к ограниченному ареалу, составлявшему часть территории средневековой Ани-Ширакской Армении, причем наиболее близкие к нему это диалекты Киликии (Зейтун, Хаджьш), сведийский (Киликия) и диалект Себастии - Бргник (Малая Армения) (Кузнецов, 1995 -б, с. 17). Среди *амшенцев* существуют несколько локальных подгрупп: *джаникцы, ордуйцы и трапизонцы,* которые различаются особенностями диалектов. Выделяются западная джаникско-ордуйская группа языков, мала-трапизондская, трапизонский городской диалект и помимо некоторых других локальных амшенских диалектов и говоров особое место занимает восточная хемшило-мус^льманская группа (Там же, с. 14). Доля амшенского населения среди других этносов Понта составляла 3, 4 - 5 %. Так, по данным на конец XIX в. *джаникцы* составляли 54 %, *ордуйцы* - около 30 %, *трапизундцы* -15% от численности всех амшенских армян (Вешапели, 1916, с.22-23; Цит. по: Кузнецов, 1995-6, с.20). Каждая из вышеперечисленных локальных групп амшенцев именует себя и остальных по такому же принципу. Как свидетельствуют этнографические материалы, свою общность осознавали *джаникцы* и *ордуйцы,* которые отличали себя от "чужих", в том числе и *тратзонцев,* причисляя к ним как городских так и сельских амшенцев (Кузнецов, 1995-6, с.20-21). Таким образом, идентичность амшенских армян

ориентируется на их диалектное и этнотерриториальное деление. В настоящий момент большинство амшенцев, как и других армян Северного Кавказа, свободно владеют русским языком, который нередко, в первую очередь для городских жителей, является родным.

История возникновения Амшена как самостоятельного государственного образования относится к XIII в., когда в 1204 г. Трапезунд отпадает от Византии и именуется Трапезундской империей. Вплоть до 20 - х годов XIV в. продолжается переселение армянских беженцев из Анийского государства в пределы этой империи (Акопян, 1985, с. 277). В 1480 г. последний амшенский ишхан Давид II, после того как лишился своего княжества, бежал, и с этого момента Понт окончательно попадает под власть Османской империи (Кузнецов, 1995-6, с. И). Начиная с XVIII в. усиливается процесс тюркизации и исламизации армян Амшена и Кара-дере (Сюрмене), среди которых выделились группы принявших ислам хемшилов и сохранившей христианство остальной части амшенцев, непрерывно мигриоовавшие за пределы Трабзонского вилайета (Турция).

Первые письменные сведения о пребывании армян на Северном Кавказе, относятся к VIII в. когда средневековый армянский автор Гевонд сообщал, что многие семьи, под притеснением арабов, добровольно оставив свое имущество и дома, "укрывались в бегстве, не вынося более тяжкого бедствия... Лишившись всего имущества они решили перейти в страну греческую." (Гевонд, 1862, IX, с. 116).

В 1860-1870 гг. амшенские армяне достигают территорий северного берега Черного моря. Этот процесс происходил на фоне последствий Кавказской войны (1864 г.), когда "непокорные горцы" адыги, убыхи, абазины и абхазы (мусульманские мухаджиры) были вынуждены мигрировать в Турцию, а их опустевшие земли заселяли вновь прибывшие иммигранты-христиане. В 1864 г. (или 1866 г.) было основано первое поселение амшенских армян - сел. Армянское Шапсухо (совр. Тенгинка) (Короленко, 1904, с.37-38). Следующая волна прибыла под воздействием событий хамидовской резни в 1895-1896 гг., когда сотни амшенцев из Трапизунда вынуждены были перебраться на Северный Кавказ (Армянский вопрос, 1991, с.315-316). Самой многочисленной была армянско-греческая миграция из Турции в период многочисленных

погромов и резни с 1915 по 1922 гг. Основная часть амшенских армян осела в сельских общинах прежних выходцев из Турции на территории Краснодарского края, Абхазии, в Аджарии и в Крыму (Кузнецов, 1995-6, с.24).

После переселения на Северный Кавказ основные этноконтакты поддерживались с русским населением, если не на прямую, то через абхазов или мегрелов. Русская культура несла для них, прежде всего, урбанизацию и являлась олицетворением условия стабильного развития, несмотря на частые вначале изменения в миграционной политике России по отношению к турецкоподданным гражданам.

Основным занятием амшенцев было земледелие и скотоводство, кроме того они возделывали виноградники и разводили табак (Тер-Саркисянц, 1998, **С**.296).

На протяжении всего периода проживания на Северном Кавказе амшенцы старались перенимать местные культурные традиции. Так, если в первое время после переселения они строили типичные для местного населения дома, которые были небольшими одноэтажными из саманного кирпича, то уже в настоящее время их жилища имеют локальные отличия: например, в Анапском районе - это одноэтажные дома под двух - или четырехскатной крышей, а в Адлерском районе можно увидеть уже двухэтажные дома с балконами под четырехскатной крышей, которые так типичны для местного колорита.

Традиционный костюм амшенских армян, подробно описанный И.В. Кузнецовым в ряде его работ, задолго до настоящего момента стал не актуален и повсеместно (уже с 1910 гг.) амшенские армяне перешли на урбанизированный тип одежды, характерный для жителей юга России (Кузнецов, 1995-6, с.26 - 276; Кузнецов, 1995-а, с.46-56; Торлакян, 1995, с.196-209).

В то же время в пище сохранились многие блюда традиционной кухни - *шашлык, шашлык-козлеме* (шашлык на углях без шампуров), *каурма* (консервированное мясо), *хашлама, хаш, плов с изюмом, пилав с курицей, шурша* (соления), *лоби, гата, калисы* (традиционные пироги) и т.д. Традиционные молочные продукты *{мацун,* домашний сыр - *ткэли миндзэ,* букв, "нитевидный сыр") и хлеб (выпеченный на металлическом листе -*садж* из кукурузной муки -

лазди кац, т.е. *лазский хлеб)* приготавливают только в некоторых сельских районах, например в сел. Гайкадзор Анапского района (ПМА, 1993; Атабекян, Григорьян, Дрейер и др., 1995, с. 172-173).

Для семьи амшенских армян остается характерной ее патриархальность. Больп1инство семей возглавляет старший мужчина, который называется смешанным армяно-русским термином *донэхозяин (дон - у* местных армян означает "дом"). Влияние современной городской культуры практически искоренило древний обычай избегания *{кайснутюн, кайснутин)* и традиционное регламентированное распределение обязанностей между невесткой и свекровью (Тер-Саркисянц, 1998, с. 301). Вступая в брак, амшенцы придерживаются строгой экзогамии, запрещавшей браки до седьмого колена, что в скором времени привело к росту межэтнических браков (особенно армяно-русских) (Там же, с. 304). Традиционным сохраняется и свадебный цикл. Сговор *(хоск дрел, хнамутюн(-тин))* у амшенцев происходит в результате нескольких посещений дома невесты. Только во время третьего посещения сватов в доме невесты накрывают стол, а невеста подносит отцу жениха на специальном подносе полотенце с вышитым петухом и цветами, за что тот должен дать ей денежный выкуп. Полотенце в культуре армян, выходцев из Понта, имеет большое значение, кроме того, существуют локальные отличия в названии полотенца. Так, у трапизундцев существовал термин, обозначающий его - *пешкир* (от тур.- "полотенце"), а среди джаникцев и ордуйцев его называли *йаглуг* (от тур.- "большой носовой платок") (Кузнецов, 1995-а, с.49). Именно по этому термину у амшенских армян сговор иногда называется *"яглух девуш",* что в переводе значит "давать полотенце" (Тер-Саркисянц, 1998, с.305). После сговора следует обручение - *ниландрек* или *ншандевуш,* во время которого жених и невеста обмениваются кольцами и невеста передает жениху рубашку или вышитый ею *яглух.*

Через один-два месяца после обручения устраивают свадьбу - *карсаник* . Одними из главных персонажей свадьбы у амшенских армян являются *ткилъки* (лисицы), роль которых исполняют мужчины средних лет. В их задачу входит воровство кур со двора невесты. В свадебной обрядности присутствует традиционный момент троекратности действий, что подчеркивает символику перехода невесты в чужой дом. Например, свадебное платье, фату и правую

туфлю надевают на невесту трижды; брат невесты три раза повязывает ей пояс и т.д. (Тер-Саркисянц, 1998, с.306).

Первую ночь в доме жениха невеста ночует вместе с его сестрой, а вторая ночь считается брачной. На следующий день молодая невестка одаривает родных жениха принесенными из родительского дома подарками. До сих пор немалое внимание уделяется приданому, которое у амшенцев называется тюркским термином - *джекез.*

Похоронная обрядность также сохраняет свою традиционность, но и в ней произошли некоторые изменения. До 1940 гг. покойников несли на кладбище на носилках из семи досок, которые назывались *сал,* а после войны начали хоронить в самодельных гробах (гроб называли - *ящик).* После 1960-х годов женщины стали участвовать в погребении. Поминки обычно устраиваются в день похорон, но до погребения, потом на следующий день, а дальше, как и у многих армян, через 7, 40 дней и через год.

Среди таких традиционных праздников, как Рождество *(Дзунд),* Пасха *(Задик),* Вардавар *(Вардэвор)* с наибольшей торжественностью отмечается Новый Год - *Нор Дари,* во время которого устраивают хождение по дворам ряженых и готовят *плав, толму, хашламу* и особые пирожки с семью видами начинки (с обязательной монеткой внутри одного из них). В традиционной культуре амшенских армян сохранились обряды жертвоприношения *(мадах)* и вызывания дождя (Кузнецов, 1995-6, с. 173-177).

Таким образом, в ходе процесса адаптации, группам амшенских армян удалось сохранить свою этническую культуру, но их самостоятельное развитие происходило без видимого влияния Армении, что позволяет определить амшенцев как периферийнзло субэтническую группу армян.

3.3. ЭДЕССИЙЦЫ

Эдессийцы (самоназвание - *эдессийцы, эдиссийцы, бизымча (свой язык)* в армянской литературе - *едессийцы)* являются представителями одной из субэтнических групп армян, название которой происходит от местности, где они проживают, то есть от сел. Эдессия Курского района Ставропольского края. По сведениям информантов, это село было основано во второй половине XVIII в. и в армянской историографии имеет название Едессия (или Едессиа). Эдессийцы идентифицируют себя с армянским этносом, и исповедуют армяно-

григорианскую веру (ПМА,1997). Одной из особенностей культуры местного населения является их тюркский этнолект.

При исследовании этой этнической группы возникают многочисленные вопросы, в том числе касающиеся процесса и времени тюркизации эдессийцев, в результате чего они стали тюркоязычными (самоназвание *бизымча* означает «по-своему говорящие» - по материалам полевых исследований, любезно предоставленным В.М. Викториным). Можно предположить, что это произошло либо в момент их проживания на территории Азербайджана, либо они уже были отюречены до момента их переселения туда. Не менее важен вопрос о происхождении эдессийцев. Самоназвание этой группы армян сформировалось лишь спустя более полувека после основания села и переименования его в "Эдессию", что может служить аргументом против теории об их древнем "эдессийском" происхождении.

Изучение самобытной культуры эдессийцев началось относительно недавно. Согласно одной из версий, северокавказская Эдессия является наследницей древней Эдессы (которая находилась в Сирии, в пределах Северной Месопотамии), основанной соратником Александра Македонского Селевком I. Во время царствования армянского царя Тиграна II Великого (95-55) Эдесса входила в созданную им державу и была центром небольшого Осроенского княжества. На рубеже новой эры Эдесса превращается в римскую провинцию. В 214 г. император Каракалла (211-217), свергнув последнего правителя Осроены Абгара IX (179 -214), принявшею христианство, практически ликвидирует самостоятельность Эдессы. В 640 г. ее завоевали арабы, правившие до 944 г., после чего власть над ней вновь перешла к Византии.

В конце XI в. Эдесса подверглась нападению тюрок-сельджуков ив 1144 г., после осады, пала. В 1391 г. войско Тамерлана до основания разрушило ее, и население вынуждено было или принимать ислам, или переселяться в другие христианские страны, например в Киевскую Русь, где уже с X - XI вв. существовала армянская община в Киеве (Тер-Саркисянц, 1998, с.257).

Можно также предположить, что в период с XI по XIII вв. некоторые группы армян - переселенцев из Киликии продвигались в сторону Дагестана и Северного Азербайджана. Продв::жение армян в районы Азербайджана (Кубинского ханства, а именно районы Хачмаса и Кирвара) могло привести к

столкновению с местными народами, в результате эта группа армян в XVIII в. переселилась на территорию будущего сел. Эдессия. В ходе этнокультурных контактов с местными народами они (как и черкесогаи) утратили армянский язык и стали говорить по-тюркски. Потеря родного языка компенсировалась стремлением сохранить армянскую христианскую веру как важный признак армянской идентичности.

По другой версии, появление этой группы армян на территории Северного Кавказа связывают с проживавшей на территории северо-западного Азербайджана этнической общностью армян, называемой в источниках *"айрумы". Айрумы* (самоназ.- *"эйрум")* - это отюреченные потомки армян и части албанцев. Ранее они занимали территории вокруг оз. Урмия, окрестности Хоя, Маку. Ко времени окончания 20-летней войны Византийской империи с Сасанидским Ираном в 591 г. они оказались на территориях, подвластных Византии. В этот период складывается этническая общность *айрумов,* чье самоназвание образовалось в результате усечения формы слова *"hau -рум"* или *"hau -хором",* что значит армяне-греки (армяне называли словом *"хором"* - ромеев, т.е. греков) (Кобычев, 1966, с. 139). Армяне-греки Васпуракана принадлежали к халкидонитской (греческой) церкви Византии, и, оказавшись под властью империи в VI в., успели обрести черты отдельной этнической группы. В XVIII в. усиливается исламизация армянских жителей. Между армянскими медиками Карабаха и тюркскими ханами вновь вспыхивает война, в результате которой небольшая часть армян принимает мусульманство и продолжает жить на территории от озера Гек-Гель до реки Акстафы, т.е. на границе с Арменией, Дагестаном и Азербайджаном, а часть (возможно) присоединяется к бежавшим ранее переселенцам на территорию Дагестана.

По версии, предложенной И.В. Кузнецовым, который в 1998-1999 гг. занимался этнографией *удшов-христиан,* традиционный комплекс эдессийцев имеет большое сходство с удинским, кроме того, в названии одного из районов в сел. Эдессия - "кырвалы" - явно просматриваются аналогии с названием села Кильвар в Исмаиллинском (ныне Огузском) районе Азербайджана.

История возникновения северокавказской Эдессии в Ставропольском крае относится ко второй половине XVIII в., когда из Дербента и других сел Дагестана начались переселения групп армян, к которым, в ходе этого процесса,

примешивались и более поздние волны переселенцев. После основания русскими крепости Кизляр (1736 г.), по указу Павла I от 28 октября 1799 г., была пожалована грамота, в которой "дербентским и маскурским" армянам предоставлялось право проживания и владения землей (30 десятин на каждого), поош[рялась торговля и строительство церквей, а также разрешалось учреждать свой "особый" суд (Едессия. 1993, с. 4). Этими переселенцами были основаны два населенных пункта - г. Святой Крест (ныне - г. Буденновск), объявленный городом в Высочайшей жалованной грамоте в 1799 г., и сел. Касаева Яма (ныне - сел. Эдессия), которые управлялись "судами, состоящими из судьи, двух заседателей и секретаря, из коих первые избираются обществом и утверждаются Губернским правлением" (Крюков, 1852, с.571).

Таким образом, в Моздокском уезде, в 35 верстах от Моздока, было основано поселение Касаева Яма (105 семей) (Тер-Саркисянц, 1998, с.282). Название "Касаева Яма" по свидетельству М. Крюкова, происходит от "имени Черкеса Касая, жившего некогда вблизи настоящего селения и устроившего у себя колодезь для пойла скота, прославший в окрестностях ямою Касая" (Крюков, 1852, **С**.570). В 1819 г. это село называлось Дербентской слободой. Но в 1852 г. по ходатайству поверенного от всех жителей этого села Асатура Кулюбекова его переименовали в Эдессию, согласно преданию, пересказанному Мовсесом Хоренаци (V в.) о древнем столичном городе Эдессе, где в I в. н. э. царствовал "мудрый армянский царь Авгар" (Едессия, 1993, с.5). По словам очевидца, общий вид сел. Эдессия во 2-ой половине XVIII в. представлял следующую картину: "..имеется каменная церковь;...дома также из земляного кирпича за неимением поблизости строевого леса; деревянный дом здесь только один, который и служит постоянной квартирой для почетных посетителей местечка: улицы узки и кривы, бездна собак" (Крюков, 1852, с.570). В селении насчитывалось 176 домов и 1.566 человек, проживающих в них (Там же, с.570).

Дальнейшая история села связана с включением Эдессии в 1871 г. в Терскую область, после чего начинается урезание прав ее жителей, повышение податей и повинностей.

Перед первой мировой войной в Эдессии имелось 715 дворов, где проживало 4146 человек (2024 мужчин и 2121 женщин), которые владели 14970 десятинами земли, в том числе 113 десятинами леса. (Там же, с.И) Сельскими

делами ведало хозяйственное правление. Духовным центром Эдессии была церковь Успения Пресвятой Богородицы (Сурб Аствацацин), построенная в 1830 г., но позже, в связи с ее ветхостью, перестроенная заново в 1914 г. При церкви находилась мужская церковно-приходская школа, где помимо учебных дисциплин преподавался армянский язык. В 1920-х гг. правительство пошло на уступки, снизив государственный налог, кроме того, местному сельскому совету был предоставлен статус национального сельсовета. Перед эдессийцами встал вопрос о языке делопроизводства, который они решили в пользу восточно-армянского варианта литературного языка. С этого момента начинается его активное изучение в школах. В период 1930-50 гг. произошли характерные для того времени перемены: церковь закрыли, священника выслали, армянскую школу ликвидировали, а эдессийский колхоз объединили с колхозом им. Сталина Курского района. В это же время прекратили свое существование два соседних армянских села - Арарат и Максимовка Степновского района. С 1965 г. Эдессия становится самостоятельной административной единицейл. Период 1980-90 гг. значил для селения новый виток развития, и на пике его вновь встал вопрос о языке, то есть о возрождении преподавания армянского языка в школе, а также о восстановлении церкви Сурб Аствацацин.

В 1997 г. мною была проведена экспедиционная работа в с. Эдессия, основной целью которой был сбор полевого материала по традиционной культуре его жителей, для того, чтобы можно было охарактеризовать этнокультурный облик данной субэтнической группы.

Что касается происхождения названия данного селения, то сами информанты приводят три версии об этом. Согласно первой версии, их предки просили землю в России и когда им ее дали, то сказали: "Иди, сей", что трансформировалось в название села Эдессия. По второй версии, название Эдессия переводится как "косая яма" (по-видимому, информанты не знали происхождение прежнего названия селения и говорили "Касая Яма"). Третья версия прозвучала лишь в одной семье информантов, где было рассказано о друзьях-армянах, один из которых жил в Эдессии, а другой в Ростовановке (в том же районе, неподалеку от Эдессии). Таким образом, судя по данным информантов, для армян этого села не вполне понятна его этимология (ПМА, 1997). После публикации сборника "Едессия" каждая семья в Эдессии знает об

исторической версии происхождения поселка и признает вероятность такого факта.

В настоящее время сел. Эдессия делится на кварталы, называемые *"ери"*. Таких кварталов четыре: *клоуз, кырвалы, макалдр, шистисло*^ Восстановленная сельчанами церковь Сурб Аствацацин расположена в квартале *кырвалы* {ср. с названием места их прежнего проживания в Кубинском ханстве - *Кирвар или Килъвар).* По данным на 1997 г., число проживающих в селе армян составляло 5200 человек (Эдессия - мононациональное село), причем в это число вошли и те, кто приехал в село с 1996 г. по 1997 г. В селе проживают представители следующих фамилий: Атанасовы (30 семей), Заргаровы, Даниловы, Давидовы, Никогосян, Темирхановы (20 семей), Мурадхановы (20 семей), Казарян, Гавриловы, Шарапхарян. Причем многие фамилии имеют так называемые прозвища, например: Мурадхановы - Уста (перс. - мастер), Атанасян - Ярболды, Никогосян - Курчан (ПМА,1997). Компактное проживание армян Эдессии способствует сохранению ими своего языка. По рассказам информантов, им из тюркских языков известен азербайджанский язык, ногайский язык (не все слова), но лучше они понимают карачаево-балкарский. Турецкий язык, который им доступен через телевизионные программы, эдессийцы понимают плохо. Свой этнолект эдессийцы не забывают и продолжают на нем говорить дома, причем его знают не только представители старшего поколения, но и самого младшего. На армянском в основном разговаривают люди средней возрастной группы, кому от 40 до 50 лет, это связано с тем, что их школьный возраст совпал с периодом изучения армянского языка в школах Эдессии.

Семьи эдессийцев в основном многочисленные: вместе проживают два, три поколения. Термины родства у них тюркского происхождения, причем некоторые из них одинаковы как по отцовской, так и по материнской линиям. Например, дед - *"баба",* бабушка - *"нет".* Информанты называли термин для обозначения рода - *"сои"* или *"майфа".* Термины первого круга родства следующие: мать - *"мам"* или *"дяде",* отец - *"тата",* сын - *"оглы",* дочь - *"кзы",* по материнской линии тетя- *"хала",* дядя- *"таи",* по отцовской линии тетя- *"мамида",* дядя -*"эми".* Особенностью являются термины, обозначающие родителей со стороны невесты- *"каина"* и жениха - *"каина атан"* (ПМА,1997).

в XIX в. в селении преобладали дома из сырцового кирпича, плоскую крышу дома выстилали камышом и обмазывали глиной. Стены в комнатах бьши расписаны красками, из интерьера выделялись так называемые "нары", то есть места для сидения в восточном стиле, которые украшались паласами, также как и стены в комнатах (Крюков, 1852, с.570). Сейчас в селе строятся одноэтажные дома с пристройками. В комнатах обстановка стандартная городская, включающая вместе с тем такой традиционный элемент, как ковры, но фабричной работы. Ковры или паласы, по-видимому, всегда являлись отличительной чертой внутреннего убранства комнат жителей Эдессии. Так, в описании быта жителей селения в XIX в. отмечается наличие в домах таких ковров, которые "выделывались из шерсти на особых станках, устраиваемых на крыльцах домов, ...с той разницей, что работа над ними проще, чем над персидскими коврами, так как лицевая сторона не имеет ворса; ..в продажу таких паласов эдессийцы почти не выпускают, разве что из крайности.." (Там же, **С**.570).

В период первых десятилетий после своего переселения из Кубинского ханства в быту у эдессийцев долго сохранялись черты мусульманского влияния. Так, например, взрослые мужчины (кроме молодежи) сохраняли обычай выбривать себе голову, также, по словам источника, в их одежде были персидские элементы (какие конкретно - не указываются) (Крюков, 1852, с.570). По сообщению современных информантов, раньше местные женщины носили по десять юбок. На данный момент современная одежда эдессийцев также городского типа. Дома молодежь одевается достаточно скромно.

Основным занятием населения в XIX в. кроме земледелия и скотоводства было шелководство. Среди шелководов были Стефан Сафаров, Казар Ростомов, Мартирос Петраев и др. Избыток пшеницы и муки эдессийцы продавали на ярмарках в Моздоке и Кизляре. В наши дни население занято на различных предприятиях, в то же время практически все имеют подсобное хозяйство, где выращивают овощи и фрукты для собственного потребления.

Эдессийцы празднуют многие армянские церковные и календарные праздники. Первым в календарно/л году праздником считается Новый год *{Навасарт)* - 1 января. Так, раньше на Новый год *(Навасарт) у* армян сел. Эдессия и г. Святой Крест было принято, чтобы тот, у кого была кузница, шел

туда и ударял три раза молотом по наковальне, приговаривая: "А ты сиди, Артавазд, в ущелье! Цепи твои тонкие, как волос, не перетрутся и снова укрепятся, и не будешь ты рыскать по белу свету" (СГВ, 1855, с. 104). Эти данные почерпнуты из сообщения, составленного во второй половине XIX в. неизвестным корреспондентом, который в свою очередь записывал их со слов местного жителя. По словам последнего, этот новогодний обычай объяснялся тем, что проклятый своим отцом, древним армянским царем Арташесом, молодой царь Артавазд (начало II в. до н.э.) за свою неправедную жизнь был наказан злыми духами, которые приковали его цепями в ущелье, но две его собаки целый год грызут эти цепи, чтобы его освободить, и если это случится, Артавазд "опустошит армянскую землю" (Там же, с. 104-105). На сегодняшний день такой обычай забыт, и праздник Новый год отмечается по общепринятым в современной России правилам. Среди праздников информанты выделяли *Тефтелер,* который отмечали 18 января. В этот день обычно делали *матах,* готовили праздничные блюда, при этом, приговаривая слова: "сею, вею". По времени проведения *Тефтелер* почти совпадает с современной традицией донских армян отмечать предрождественскую ночь на 19 января по старому армянскому календарю, но возможно, что этот праздник появился в результате заимствования элемента из календарного цикла у соседних славянских народов. Как отмечал В. Пропп в своей работе "Русские аграрные праздники", во время святок люди собирались и ходили по домам, при этом они колядовали, "посевая" овес в домах, приговаривая: "сею-вею посеваю", что символизировало пожелания благоденствия хозяевам этого дома (Пропп, 2000, с.60-61). Отмечали так же праздник *Сурб Саркис,* когда варили целый день мясо петуха и делали пшеничную кашу; в праздник *Сурб Георгий* зажигали в церкви свечи, а на муке оставляли след от подковы; Эдессийцы отмечали также *Пасху,* причем в воскресенье был собственно праздник, а в понедельник устраивали "родительский день", то есть шли на кладбище поминать усопших. Влияние на их традиционную культуру мусульманского окружения отразилось на заимствованном обычае соблюдения *уразы,* именно в этот период не употребляли в пищу свинину. Сейчас *уразу* держат как пост или, чаще, как обет, который иногда сопровождается символическим жертвоприношением.

Большую роль в жизни эдессийцев играет свадьба, которая сохранила свою традиционность. Информанты старались наиболее подробно описать свадьбу - "той". Обычно свадьба начиналась в пятницу и заканчивалась в субботу, реже в воскресение. До свадьбы между сторонами жениха и невесты устраивался сговор. Со стороны жениха направлялись сваты, в роли которых выступали отец и мать жениха или его близкие родственники. Они дарили невесте "глйлш" кольцо, подарки и обязательно косынку - *"яйлух".* Жених *"бей"* покупал невесте два платья, одно она надевала в пятницу, а другое, свадебное, в субботу. Раньше невеста готовила себе в приданое ковры, которые либо сама ткала, либо ей покупали родители, причем их количество должно было быть достаточным, чтобы покрыть брачные "нары" (Крюков, 1852, с.570). В пятницу будущие молодожены готовились и устраивали каждый у себя праздничный стол для друзей и подруг.

В субботу происходила собственно свадьба. Со стороны жениха за невестой обязательно шли: жених, его дружки *"солдуш",* посаженый отец *"хачпа",* тамада *"дабаши"* и другие желающие. Один из дружков брал белую курицу, с которой танцевал, а затем уносил с собой. В это время подружка *"баджшух"* надевала фату невесте, а одна из пожилых женщин из семьи невесты - *"енга"* собиралась сопровождать ее к дому жениха. У входа в дом гостей невесты свадебный поезд со стороны жениха встречал брат невесты, который стоял с палкой в руке и торговался с пришедшими. При встрече с женихом и гостями сторона невесты дарила *"дабаши"* и *"хачпа" (у* удинов крестный отец - *хачбаба* - версия, подсказанная И.В. Кузнецовым^ две рубашки и свечки. Когда *"хачпа "* входил в дом, то у двери он чертил крест специальным кинжалом *"ханджа".* Невесту выводил ее отец, с которым она делала три круга по двору, после чего свадебный поезд с невестой, ее подружками и *"енгой"* удалялся к дому жениха. В это время *"солдуш"* должен был украсть петуха (ПМА,1997).

Основное действо свадьбы происходило в тот момент, когда свадебный поезд с невестой прибывал к дому жениха. У ворот его дома невесту встречала процессия его родственников с подносами и шутливый персонаж свадьбы, называемый *"хан"* или *пугало.* На свадьбе эдессийцев часто происходили шуточные переодевания, так, например, один из дружков жениха переодевался в

хана и в течение всей свадьбы должен был куролесить и веселить гостей: он доставал сундук с "паем" *"енги",* в котором находились: рваная одежда, лохмотья, старые башмаки, чулки и курица и, сообщив, что это приданое *"енги",* надевал содержимое сундука на себя. Во дворе в это время молодежь стреляла из ружей в яблоко, которое было насажено на высокую палку. Когда невеста входила в дом, то сторона жениха совершала стандартные для армянской свадьбы обрядовые действия: *"хачпа"* над дверью дома чертил крест; жених разбивал у порога тарелку (раньше, по словам старшего поколения, кто-нибудь просто разбивал тарелку рядом с порогом дома); мать осыпала молодых рисом. В доме невеста всем раздавала или сладкое или хлеб с маслом, причем она сама вкладывала это присутствующим в рот, и при этом каждый должен постараться укусить ее за палец. Невесте *"енга"* завязывала белый передник. Потом все садились за праздничный стол.

На современной свадьбе за стол садятся все (и мужчины и женщины), но в углу дома выделяется место за занавеской, где раньше должна была сидеть невеста. Обычно рассаживаются чак, чтобы женатые мужчины и замужние женщины сидели по разные стороны стола. Праздничные столы стоят буквой "П", а посередине зала ставят стол для молодежи. Во главе свадебного стола сидят жених с невестой. В течение всего застолья молодые не должны целоваться и вообще стараются держаться скромно. Свадебный стол ведет тамада- *"дабаши".* Обычно вечером, когда свадебное торжество заканчивается, все гости вместе с невестой выходят танцевать круговой танец со свечами. Брачную постель готовит *"енга",* за что ей дают вознаграждение в виде небольшой суммы денег. Ранее особое внимание обращалось на целомудренность невесты. Если она бьша "нечестная", то ее выгоняли к родителям. Сейчас взгляды на такие обстоятельства несколько смягчились. Обычно на утро после первой ночи для невесты готовят, согласно распространенному среди армян обычаю, "свадебное деревце", называемое *"шах",* который выглядит либо как небольщое деревце, с надетыми на ветки красными яблоками, в которые втыкали семечки или монеты, либо - как специально перевязанные ветки в форме куба. Причем на одну из сторон такого "шаха" кладут крест - на - крест ветки с нанизанными красными яблоками, в которые также втыкают семечки или монеты.

На третий - четвертый день (во вторник или в среду) после свадьбы молодые идут к родителям невесты с подарками, чаще несут что-нибудь сладкое.

Особая обрядность сопровождала беременность женщины и послеродовой период ее жизни и жизни ребенка. Во время беременности принято было угождать желаниям женщины. Раньше роды принимала повитуха - *"мамани",* она же приносила в подарок роженице платье. До сорока дней роженица считалась "нечистой" и не должна была выходить из дома, а ребенка старались в этот период никому не показывать. Отец принимал небольшое участие в воспитании ребенка. Согласно обычаю избегания, он никогда не брал на руки своего ребенка при своих родителях и при посторонних. У местных жителей существовали обряды, направленные на охрану детского здоровья. Например, качать пустую колыбель не разрешали, так как считалось, что у ребенка будет болеть спина. Источником многих детских болезней называли сглаз и испуг. Сглаз ребенка лечили при помощи кусочка сахара, который бросали на крышу со словами: *"гюлъден гюлъчис"* - "чтобы глаз' лопнул". Детский испуг обычно лечила взрослая женщина, выливая воск в чашу с водой, стоявшую на животе лежащего больного ребенка, либо вела этого ребенка на кладбище, где его умывала. И взрослые могли болеть в результате сглаза или испуга. В таких случаях, например, сглаз лечили солью, которую бросали в огонь. Испуг лечили так же, как детям. Особенные запреты были связаны с мужской одеждой. По словам информантов, на мужские брюки и вообще на мужскую одежду детям и женщинам садиться было нельзя, так как считалось, что это отнимало у мужчины силу либо говорили, что "у мужчины спина будет болеть".

Фольклор у эдессийцев почти не сохранился, большинство песен и сказок уже забыто, о чем сожалели информанты. Остались некоторые элементы из детского фольклора, например, сказки про *Аждаху* - змея, присказка про *"Поз":* "Поз, Поз, чудовище залезло на его шею, слезло на скользкую дорогу и сломало ногу". Одно из суеверий связано с представлением о черте, которого нельзя было обижать: вечером воду, особенно горячуао, не выливали, можно было попасть на черта.

В то же время у эдессийцев существовало множество поверий, связанных с домашними животными. Например, кошку и собаку бить считалось грешно

("гунай" - грех), но в то же время в доме собаку не держали. Если во дворе появлялась сова, то верили, что это к несчастью, поэтому ее старались выгнать. Во дворе многие держали свиней, поэтому свинина часто входила в пищевой рацион местных жителей, кроме периода похорон и траура (ПМА,1997).

Современные похороны проходят в присутствии многочисленных жителей села. Обычно хоронят на второй день после смерти (некоторые стали придерживаться обычая хоронить на третий день). В момент, когда гроб опускают в могилу, женщины должны покинуть кладбище. Могилу засыпают только мужчины, причем землю бросают крест на крест. Когда после прощания с покойным люди уходят, то про себя тихо говорят три раза: *"сябя бусу",* что значит "на пользу". В день похорон устраивают поминальный обед из постной пищи, то есть в это время не едят мясо, жареное, котлеты, голубцы. Обязательные поминки устраивают на второй день, потом на восьмой, двадцатый, сороковой, затем через полгода, год и три года. После трех лет обычно траур не держат (ПМА,1997).

В качестве выводов необходимо подчеркнуть следующее. Во-первых, как уже отмечалось, местом исхода армян в Курской район в Ставропольском крае была территория Азербайджана (Кубинское ханство). Вопрос о первом появлении этих армян в Кубинском ханстве может быть объяснен несколькими версиями, приведенными выше. Во-вторых, собранные материалы позволяют выявить основные этнокультурные черты данной локальной субэтнической группы эдессийцев, а именно: их армянскую идентичность, сохранение целого ряда армянских традиций в семейно-бытовой культуре, полилингвистичность (тюркский, русский и в меньшей степени армянский), приверженность Армянской апостольской церкви при сохранении некоторых элементов язычества (обрядность, связанная с послеродовым периодом, традиционная медицина, кроме того, бытовавший ранее обряд в Новогоднюю ночь, посвященный Артавазду), а также имеющиеся заимствования (в частности Ураза), характерные для пограничной зоны существования культуры эдессийцев.

ГЛАВА IV. ЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ, БЛИЗКИЕ К АРМЯНАМ

Этнические группы, близкие к какому-либо этносу - это группы с двойственной или «пограничной» формой идентичности *{цыгане-армяне)* и традиционной культурой, в большей степени заимствованной от соседнего этноса *{хемшилы, цыгане-армяне).* Такие группы формируются, скорее всего, вследствие дистанцированной локализации от территории «материнского» этноса. В их традиционной культуре остаются некоторые элементы прежнего быта в форме пережитков или каких-то обычаев, но могут сохраняться и язык, культурные стереотипы, традиционные занятия. В моноэтничной среде (где низкий процент иноэтничных групп) вышеназванные группы часто становятся *стигматизированными,* то есть по отношению к ним сохраняются устойчивые стереотипы, связанные с нежелательными характеристиками их идентичности (например, *цыгане-армяне).*

Данная глава посвящена этнографическому описанию традиционной культуры *хемшилов, цыган-армян* и *тумбулъцев,* которые обладают теми или иными признаками армянской этнической культуры.

4.1 ХЕМШИЛЫ

Хемшилы (самоназ.: *хемшин, хемшил, хемшинли, хемишлъцы, турки),* по мнению большинства исследователей - это исламизированная и ассимилированная турками часть ;убэтнической группы армянского этноса - амшенских армян Понта. Этноним *хемшилы* происходит от названия селения Хемшин. Большой Хемшин составлял особое мудиарство, входившее в состав Батумского мутесерифства. Хемшилы - полилингвистичная группа, они знают и используют турецкий, грузинский, узбекский, киргизский, русский языки, но в качестве этнолекта используют хемшильский диалект западноармянского варианта армянского языка. Исламизация этой группы армян *{хемшилы* - мусульмане-сунниты) постепенно привела к ориентации их на культуру турецкого мусульманского мира и вследствие этого к полной перемене прежнего этнокультурного облика, вплоть до потери этнического самосознания. После массовой исламизации XVII - начала XVIII вв., охватившей эту область, и вынужденной миграции оттуда части армян в район Карадере (Сюрмене), а позднее в Хопское ущелье, где они по соседству с лазами образовали семь

больших селений, связь их с христианским миром оборвалась (Кузнецов, 1995-6, с. 36).

Ассимиляция хемшилов турками затронула разные стороны их быта и, прежде всего, язык. Если в начале XIX в. хемшилы соблюдали еще христианские обычаи, сохраняли свой хемшильский диалект западноармянского языка, то спустя столетие большинство из них полностью перешло на турецкий язык и мусульманские обычаи (группа современных *баш-хемшилов)* (Казбек, 1876, с. 125). Исключение составило население восточных земель казы Хопа, которые, согласно Сан-Стефанскому мирному договору (1878 г.) между Россией и Турцией, вошли в состав Российской империи. Это была историческая область Грузии - Аджария, насильственно отторгнутая Турцией, а затем воссоединенная с Грузией. Присоединение к России способствовало изоляции этой части хемшилов, проживавших в районе р. Чорох, от дальнейшего турецкого влияния и превращения их, по существу, в обособленную этноконфессиональную группу со всеми признаками самостоятельного этноса, включая четкое самоназвание и самосознание. По разным источникам, общая численность аджарских хемшилов в конце XIX - нач. XX в. составляла от 20 до 60 тыс. человек (Кузнецов, 1995-6, **С**.14).

По свидетельству Т.Н. Казбека, в ущелье Хопа находилось поселение хемшилов, где "располагались 6 деревень, из коих 5 составляют так называемый Малый Хемшин" (Казбек, 1876-а, с.99). Армяне, проживавшие там, назывались *баш-хемшилами.* Причем *баш-хемшилы,* жившие на пространстве между Кара-дерэ и Хуршумлой "еще были христианами и говорили на диалекте, содержащем много старинных форм" (Лиозен, 1905-1906, с.168). На востоке от Сюрмене (Кара-дерэ) хемшилы были мусульманами и говорили по-турецки. Население Малого Хемшина составляли переселенцы из Большого Хемшина, округа, расположенного в верховьях реки Фуртуны. Себя они считали армянами, но уже не знали армянского языка и не были христианами. По описанию Э. Лиозена, образ их жизни был такой же, как и у курдов. Так, он писал, что "зимой мужчины одевались как аджарцы, носили башлык, обмотанный вокруг головы как чалма, их женщины в отношении костюма ничем не отличаются от курдских. Во всем Артвинском округе их считают за курдов" (Лиозен, 1905-1906, с. 169). Хемшилы рассказывавши, что раньше они были христианами, но

потом стали мусульманами. По мнению Э. Лиозена, армянское самосознание им было присуще вплоть до начала XX в. Говорили эти хемщилы по-турецки (Там же, с.169-170). Сейчас, по свидетельству информантов, *баш-хемшилы* в Турции живут в районах городов Чайали и Пазар, илче Ризе (ПМА, 1998),

Еще одна группа хемшилов упомянута в работе В,М, Шамиладзе, где автор отмечает существование племени *эли* (на тюркском и курдском языках - "кочевники"), "частично курды и хемшилы", или *курдо-хемшилы,* которые в первой четверти XX в. кочевали в Нижней Картли, Кахетии и отдельных частях Юго-Западной Грузии, потом они перешли к полукочевому образу жизни" (Шамиладзе, 1979, с, 192), Полукочевники "эли" заселяли ряд сел в Ширакской долине, а именно Муганло, Ахатлу-Кенд, Канли-Кенд, Усуплу и др. Зимние пастбища оседлых скотоводов были представлены, наряду со стадами скота и поселениями кочевников - *ятагами.* Каждый *ятаг* в виде определенной объединенной в него группы *элдаш* владел отдельным участком пастбища (Там же, с. 192-193). В качестве жилья они использовали землянки с плоскими перекрытиями, представлявшие довольно прочные строения. Наделы пахотных и покосных угодий перераспределялись каждый год. *Эли* были скотоводами и разводили особый вид мелкого рогатого скота, так называемую *"хемшильскую"* породу овец, на данный момент исчезнувшую. Существовал особый налог - *кода* за каждую голову скота, налагавшийся на *элийскую* общину, В 80-х годах XIX в. курды и хемшилы пользовались летними пастбищами Аджаро-Ахалцихского, Арсианского и Карчхальского хребтов. Их стоянки были расположены в Начадреви, Бешуми и Тетроби на Годердзском перевале, рядом со стоянками аджарских скотоводов (Шамиладзе, 1979, с.201).

По сведениям, представленным в статье И,В. Кузнецова о жизни современных *хемшилов,* сами информанты не всегда знают о происхождении некоторых фамилий тюркоязычных *хемшилов* и, на основании долгого сохранения у них полукочевого образа жизни, причисляют их к *"курдохемштам"* (Кузнецов, 2000, с. 256).

В ноябре 1944 г. советское правительство переселило *хемшилов* и других мусульман Грузии как "неблагонадежное население" в Южную Киргизию и Казахстан (Акопян, 1995, с. 153). К моменту депортации число *хемшилов* достигало 1,4 тыс. чел. (Кузнецов, 2000, с.231). В 1980-х годах *хемшилам* было

разрешено переселиться в Краснодарский край. Если в начале переселения их численность в Краснодарском крае составляла 22 семьи, то в 1989 г., после узбекско-киргизского конфликта, их число возросло там до 200 чел. (Там же, с.228). Как свидетельствуют наши материалы, в Апшеронском районе Краснодарского края в 1997-1998 гг. хемшильское население насчитывало примерно 58 семей (ПМА, 1997-1998)^.

По сведениям информантов, до депортации их в Среднюю Азию они в Аджарии проживали в следующих селах: Джарнал, Авга, Кореат, Гонио. В настоящее время в ряде сел Апшеронского района Краснодарского края (Ким, Вперед, Ерик, хут. Калинин и т.д.) проживают потомки *хопа-хемшилов.* Сейчас на территории Турции известны 25-30 поселков, населенных хемшилами (ПМА, 1998).

В Краснодарском крае проживают представители следующих хемшильских фамилий: Амамутоглы *(турцеванци),* Салихоглы (Хасан Селихоглы - глава хемшилов Апшеронского района, в Турции представители этого рода получили новую фамилию Аббай, *турцеванци),* Бешироглы *{турцеванци),* Тантоглы(с. Гонио (Аджария)), Караибрагимоглы (другое название этой фамилии Джармекцы, т.к. все представители этой фамилии рыжеволосые, *турцеванци),* Марашоглы (с. Гонио (Аджария)), Чобоноглы (с. Гонио (Аджария)), Мамудоглы *{турциванци, с.* Гонио (Аджария)), Мемишоглы (ардылейци, с. Гонио(Аджария), Акбююкоглы (с. Авга (Аджария), Кошанидзе (груз, фамилия из Салихоглы - Кошометоглы - Кошанидзе, *турцеванци,* с. Кореат(Аджария),Каракчиоглы (с. Джарнал (Аджария), г. Бишкек (Республика Киргизия), Карабаджакоглы *{турцеванци,* г. Кемалпаши, Турция),Фейсоглы *{ардылейци,* с. Джарнал (Аджария), с. Хопа (Турции), Косоглы, *{ардылейци,* с. Хопа (Турция), Токузоглы *{ардылейци),* Татароглы (род Короглы, *турцеванци,* с. Гонио (Аджария)), Зархошоглы *{турцеванци),* Мушиоглы (ардылейци), Даудоглы *{турцеванци,г.Хош,Турцяя),* Топалоглы (род не принадлежит *ни ардылейци, ни турцеванци, возможяо ~ курдохемшилы).*

В полевые сезоны 1997-1998 гг. были организованы выезды группы в Апшеронский район Краснодарского края в составе И.В. Кузнецова (руководитель группы), А.П. Попова, А. Тулумджана, К.Э. Григорян, Д.Б. Бережновой.

Как видно из вышеприведенного списка фамилий, хемшилы разделяют себя на две группы: *турцеванци* и *ардылейци.* Основными информантами бьши представители турцеванцев, которые не могли объяснить причину разделения на эти группы, но подчеркивали имеющуюся между ними разницу, говоря, что турцеванци - "мягкие люди", а ардылейци - "наглые и упрямые". Название "ардылейци" происходит от слова *"ардо'* что по-хемшильски означает "огород, поле". Турцеванци их считают некультурными, что отразилось в рассказываемом ими анекдоте: "Ардылеец пришел к турцеванцу просить соль. Пока турцеванец ходил набирать соль, ардылеец подошел к дереву и облокотился об него, обняв ствол руками. Когда турцеванец вынес соль, ардылеец, продолжая обнимать дерево, подставил ладони, чтобы взять ее. Взяв, таким образом соль, ардылеец понял, что не может уйти, т.к. ему мешает дерево. Пришлось дерево срубить" (ПМА,1997). Можно предположить, что в основе такого разделения на группы лежит проблема оседлости, которую группа турцеванцев решила несколько ранее, нежели группа ардылейцев (Кузнецов, 2000. **С**.251).

Свой этноним информанты - хемшилы объясняют как термин, обозначающий их смешанный язык, т.е. турецкий и армянский. Они считают, что их предки жили рядом с армянами и от них научились армянскому языку. По их словам, это произошло следующим образом: "Хемшилы - выходцы из Средней Азии, оттуда они пришли в район нынешнего г. Сочи, где они жили 200 лет. Затем хемшилы переселились на территории между Ираном и Стамбулом и 350 лет жили вместе с армянами, у которых научились словам. Отсюда и происходит название *"хемшин",* т.е. "смешанный язык" (ПМА,1997). В Краснодарском крае *хемшилы* живут в непосредственной близости с амшенскими армянами, которые в большинстве своем, как уже отмечалось, пришли на эту территорию в конце XIX в. и являются выходцами из Турецкого Самсуна (ранее - санджак или илче ^^жаник).

По вероисповеданию *хемшилы* являются, как уже сообщалось, мусульманами суннитского толка. Они совершают пятикратные молитвы, взрослое мужское население носит на голове шапочку *куди,* а женщины покрывают голову платками. Из мусульманских праздников отмечают Рамазан,

после которого в течение месяца *"оруз"* соблюдают пост и *Курбан байрам (Жертвоприношение)* (ПМА, 1997-98).

У *хемшилов,* как и у лазов, нет шейхов. По свидетельству информантов, лазы "знатнее" *хемшилов:* "Если у лазов мулла, то он настоящий мулла и, вообще, они лучше веруют" (ПМА, 1998). По их словам, у лазов были беки, и последний из них был Осман-ага. Таким образом, этнические стереотипы *хемшилов* несут в себе память о прошлых этнических контактах в Аджарии с лазами, турками-месхетинцами, курдами. Очевидно также подчеркивание высокого статуса культуры лазов. Это объясняется особой функцией лазской культуры на понтийском побережье (Кузнецов, 1995-6, с 32).

По словам информантов, в Турции *хемшилов* называют "баш турк", что значит "настоящий турок". Но по свидетельству одного из информантов из Турции, ардылейци по происхождению, хемшилов там называют *"чепни-тюрк"*. Хемшилы поддерживают связь с Турцией. Некоторые турецкие хемшилы работают в России на совместных российско-турецких предприятиях. В паспорте примерно у 80% российских информантов в графе "национальность" значилась запись "турок" и только у 20% - "хемшил".

Языковая ситуация в их среде также неоднозначна. Турцеванский выговор ("подговор" - по определению И.В. Кузнецова; Кузнецов, 1995-6, с. 6) хемшинского диалекта считается более "правильным" и отличается от ардылейского: например слово "выливать" звучит "юцвалеци" у турцеванцев и "яцвалеци" у ардылейцев (ПМА, 1997).

Хемшилы не имеют своей письменности. Попытка создать письменность на хемшинском диалекте была предпринята представителями рода Каракчиоглы в Киргизии, в Бишкеке. Распространение этот вариант не получил, иногда, при переписке с родственниками из Турции, хемшилы пользуются латиницей или кириллицей для записи хемшинских слов.

В наши дни основными языками общения у хемшилов Краснодарского края служат родной диалект и русский язык. В семьях хемшилы пользуются помимо родного этнолекта (армянский) еще и турецким языком. Русским владеют все мужчины и примерно половина женщин. Некоторые старики помнят отдельные слова на грузинском языке (ПМА, 1997-1998). В настоящее время хемшилы Краснодарского края непосредственно контактируют с

амшенскими армянами, которые являются их соседями и единственно близким по языку народом.

В ходе изучения культуры *хемшилов* необходимо отметить влияние этнокультурных контактов на их быт. Так, до переселения в Среднюю Азию у хемшилов в одежде наблюдались некоторые элементы, характерные для лазов, с которыми они соседствовали. Головной убор у женщин был схож с лазским платком и назывался "сом". И.В. Кузнецов также отмечал, что одежда хемшилов в основном совпадала с костюмом амшенских армян, который, в свою очередь, имел сходство с лазским костюмным комплексом (Кузнецов, 1995-6, с. 113). Так, в 20-30-е годы XX в. головным убором *хемшилок* был *фес* (тип небольшой шапочки на твердой основе), на нем платок, поверх которого второй, свернутый жгутом вокруг головы и шерстяное покрывало *чаршаф* (тип чадры) с *пэч* (сеткой) из шерстяных волокон. Иногда *чаршаф* был в виде накидки с ложными рукавами. Мужчины кроме башлыка часто носили *фес* или шапочку *"куди"*. Очевидцы ошибочно называли такой костюм курдским, хотя возможно курды Аджарии его тоже носили (Казбек, 1876-а, с.125). Нынешние переселенцы из Казахстана и Киргизии, в основном мужчины молодого и среднего возраста, постепенно переходят на общегородской тип одежды. Но большинство женщин продолжает носить "пансреднеазиатский" костюмный комплекс (платки, нательная рубаха и шалвары). Мужчины старшего поколения и сейчас носят киргизские сапоги и тюбетейки. Новую одежду хемшилы покупают по двум основным случаям: после месяца *"оруз"* и перед свадьбой (ПМА,1998).

В Аджарии хемшилы строили дома в два этажа, причем нижний этаж был каменный *(ейлах),* где держали скот, а верхний, собственно жилой, делали из досок или бревен. Крыша на доме была трехскатной и делалась из черепицы или из щепы. В Средней Азии ими были восприняты некоторые элементы тамошних построек, которые они сохранили при переселении в Краснодарский край. Так, например, у себя во дворе хемшилы строят беседки с навесом и топчаном на полу, где обычно за разговорами проводят время (ПМА, 1997-1998). В Краснодарском крае они купили дома у местных жителей, которые являются типичными для жилых построек в этом районе. В жилище различают условно разделенные мул<скую и ж:енскую половины. В комнатах - городская мебель.

полы устланы коврами, на которых нередко располагаются домочадцы для принятия пищи.

Наиболее традиционным д\lя *хемшилов* остается их тип питания, сохранившийся со времен проживания в Аджарии. Основным является зерново-молочно-мясной рацион. В настоящее время у хемшилов распространены несколько сортов хлеба: *папа* (каша из мамалыги); *джаш* (печеное из теста); *лазяц* из кукурузы. В качестве повседневных блюд они употребляют *сютли* (кашу из молока и риса); *хойвтц* (блюдо из домашней сметаны, кукурузной муки с солью или с кислым молоком); *абур* (блюдо из капустных листьев). Из печеных изделий предпочитают *самсу* (слоеный пирог с маслом и мясом). За время проживания среди разных этнических групп Аджарии у хемшилов в рационе появились блюда, традиционно ассоциированные с "чужой" кухней. Информантами назывались такие турецкие блюда, как *сорма* (мясо в капустных или виноградных листьях с рисом, петрушкой); *суркяла.* Из лазской кухни употребляли *лаз буреги* (лаз. *"бурек"*- сладкий пирог) из молока, муки, сахара и хамсы; *копшиниац* - это пирог из кукурузной муки с хамсой. По сообщению информантов, в Аджарии рыбу ловили и готовили в основном лазы.

В настоящее время ритуальная пища не очень отличается от повседневной. На свадьбу готовят: рис с кишмишом; *тевси* (слоеные булочки с орехом и маслом); булки с орехом и другие обычные блюда. На похороны делают *халву* (состав: жареная мука, сахар и кипяченая вода). Зелень широко используется как приправа. Если раньше по мусульманским законам алкогольные напитки не употр?бляли, то сейчас хемшилы почти не придерживаются этого традиционного запрета (ПМА, 1997-1998).

Обряды жизненного цикла в традиционной культуре *хемшилов* имеют много общего с традициями тех соседних народов, с которыми они проживали наиболее долго в последние годы. Прежде всего это касается свадебного обряда. Однако следует учитывать особенность их брачных отношений, которые во многом определяются делением их общества на группы *ардылещев* и *турцеванцев,* так как смешанные браки между представителями этих двух групп не одобряются и по сей день, причем такое положение поддерживается устойчивыми стереотипами. Традиционно браки у *хемшилов* эндогамные. Одновременно они придерживаются запрета на вступление в брак с

однофамильцами, считающимися родственниками. В то же время *хемшилы* стараются избегать смешения с представителями других этнических групп.

Свадьба *(хорсник)* в традиционной культуре хемшилов занимает важное место. Молодых женят родители, поэтому до свадьбы жених и невеста могут друг друга не видеть. О предстоящей свадьбе договариваются сваты со стороны жениха, называемые *"хорсневорци"*. Во время обручения подруга невесты надевала ей на голову один платок до глаз, а сверху второй платок. За день до свадьбы невеста сама красила руки хной, так как, по словам информантов: "женщине без хны плохо" (ПМА,1997). По мусульманским законам свадьба проходила за один день: с двух до пяти-шести часов вечера у невесты, и затем до утра в доме жениха. Во дворе дома невесты накрывали свадебный стол. На столе обязательным было блюдо из жареной курицы. Во время свадебных обрядов у хемшилов, вопреки распространенному у многих народов циркумпонтийской зоны обычаю, не было принято воровать кур. Дома у невесты ее подруга платком закрывала ей лицо, а когда свадьба переходила в дом жениха, то брат невесты открывал ее лицо.

В дом жениха невесту вводили под руки дядья со стороны отца или матери. Вход невесты в дом жениха сопровождался особыми ритуалами. Так, у порога своего нового дома невеста должна была разбить одним ударом ноги тарелку; в это же время под дверным косяком держали два ножа, почти крест- на - крест, под которыми проходила невеста. Во время свадьбы в доме жениха молодая стояла в углу, иногда ей могли разрешить там сесть. Для того, чтобы родился первенец-сын, невесте давали на руки маленького мальчика, с которым она три раза должна была присесть на стул. Рождение мальчика в семьях хемшилов традиционно считалось более желанным событием, нежели рождение девочки. Существовала примета: чтобы родился именно мальчик, женатым парам на свадьбе у жениха разрешалось воровать ложки, чашки и вообще посуду.

На свадьбе исполнялись разные виды танцев. Предпочтение хемшилы отдавали круговым танцам. При этом название многих отдельных танцев не сохранилось, известно лишь собирательное название *"хорон"* (по греч. - танец). Круговой танец *"хемшин хорон",* танцуют под аккомпанемент *тулума* и *говала* (музыкальные инструменты: духовые и струнные). Танец *"киз мандил"* танцуют

на свадьбе мужчины: на пол расстилают женский платок, сверху на него кладут деньги и стакан с водкой. Во время танца мужчина должен наклониться и выпить водку, не беря стакан в руки, а затем также ртом должен забрать с платка деньги. У хемшилов есть танец *"трабах",* по исполнению похожий на *"шалохо"* (скорее всего, заимствован у окружающего армянского населения). Среди музыкальных инструментов распространены: *кеманча* (струнный, смычковый инструмент), *зурна* (духовой инструмент), *таул* (ударный инструмент). Своих музыкантов среди *хемшилов* мало, поэтому они всегда приглашают в качестве них турок-месхетинцев, которые проживают в поселке (ПМА,1998).

В первую брачную ночь постель молодым стелила сестра жениха. По современным традициям, простыню на следующий день никому не показывали, но если невеста была "честной", то в награду утром ей давали красное яблоко. В первые полгода после свадьбы молодая невестка придерживалась запрета разговаривать в доме мужа со старшими родственниками *Схорснтун")* до тех пор, пока ей официально не разрешали это делать. Своих родителей она могла навестить только через два-три месяца после свадьбы (ПМА, 1997-98).

Раньше женщина рожала в доме мужа, где ей помогала бабка-повитуха "абм". В это время будущий отец ребенка должен был стрелять из ружья. До сих пор сохраняется традиция купать новорожденного в соленой воде, в этой же воде купают роженицу (по распространенному у многих народов поверию соль оберегает от зла). В родильной обрядности у *хемшилов* сохранились некоторые запреты. Молодая мать должна была "оберегаться" в течение 40 дней после родов. На этот случай у *хемшилов* есть поговорка: "Тяпка и лопатка ждут женщину 40 дней после родов у порога, чтобы похоронить ее". Сейчас обычно женщины-хемшилки рожают в родильном доме.

Семьи у *хемшилов* большие, состоят из двух, иногда трех поколений, причем чем больше в них детей, тем эта семья считается счастливей (обычно бывает 4 -5 детей; ПМА, 1997-98). Последнего ребенка в семье называют *тохткан* или *етар',* что переводится, как "хватит" (ср. у карабахских армян, когда иногда последнего ребенка (если девочка) называют *Бяста,* в значении: "хватит, последняя"; ПМА, 1996; Тер-Саркисянц, 1998, с. 152). После рождения ребенка в промежутке с 7-10 дней до 40 дней происходит имянаречение: мулла 3 раза читает *"Азан"* и 3 раза повторяет имя ребенка сначала в одно его ухо,

потом в другое. По словам информантов, так поступают для того, чтобы ребенок не был шальным и знал имя бога. К семи годам мальчикам делают обрезание - *"сюннат"*. По этому поводу в семье устраивают праздник, и если какая-нибудь пара хочет, чтобы у нее родился сын, им разрешается со стола украсть что-нибудь из посуды (ПМА, 1998).

Существуют некоторые обряды, направленные на развитие ребенка. Например, если маленький ребенок долго не начинает ходить, то собирают мусор со всех углов дома и кладут его на порог, затем на этот мусор трижды сажают ребенка, произнося при этом: "Ты меня посадил, я тебя посадил" ; либо бабка 3 раза проводит нол<ом между ног ребенка; либо приводят детей и ставят к ним спиной исходящего ребенка, после чего его обсыпают конфетами так, чтобы они падали со спины, а дети собирали бы эти конфеты, при этом сам ребенок этого делать не должен. Если ребенок долго не говорит, то собирают все вилки и ложки в доме, моют их в тарелке и при этом специально гремят ими, затем дают ребенку выпить три глотка воды. Верят, что шум вилок и ложек во время мытья должен способствовать речи ребенка. В этом же случае привязывают ребенка в сарае, как корову и говорят: "Если ты человек - заговори, если скотина - молчи". В случае любой болезни ребенка используются также детские амулеты от различных заболеваний, например, от золотухи - амулет с камешком - *мотоуре-кел'ун;* от желтухи - амулет с камешком - *солрилюх-кел'ун.* От испуга (хемш. *чопуш)* применяют заговор, который передается только от мужчины к женщине и наоборот, если это случится иначе, то есть от женщины к женщине или от мужчины к мужчине, то заговор потеряет свою силу (ПМА, 1997).

В традиционной культуре хемшилов сохранились элементы сказочного фольклора. Например, информантами упоминались предания о *Хортлаке,* который "страшно кричит по ночам" (ПМА, 1997). По их словам, *Хортлак* был сплетник и нехороший человек, которого после смерти "земля не берет". Еще один персонаж фольклора - *"Чёду"* (Баба Яга), обычно ею пугают детей.

Хемшилы иногда прибегают к помощи народной медицины, которая, как и у многих народов мира, связана с различными представлениями о потустороннем мире. Существует средство излечения человеческого "испуга от мертвеца", когда берут землю с могилы и смешивают в чае так, чтобы человек это мог выпить. Если что-то не удается сделать или кто-то счастливо избежал

опасности, то по этому поводу принято резать петуха, т.е. совершать жертвоприношение. В случае засухи *(курак)* хемшилы читают молитвы из Корана и режут барана. Если вышеперечисленные средства не помогают, то готовят обрядовое блюдо *сумаляк:* предварительно выдержав на мокрой ткани в течение 7-8 дней зерно, варят его целые сутки и раздают по дворам.

Похороны у хемшилов происходят на второй или третий день после смерти. После того, как покойника обмоют, его оборачивают в прямоугольный отрез белой ткани с разрезом посередине, в который просовывают его голову. Ткань должна закрывать тело умершего спереди и сзади до пяток, а ткань называется *гомет гоумлари.* Для покойника также шьются штаны *(вардик).* Умершим женщинам делают нагрудник *(герзенетс)* из белой ткани. Из нее же делают саван *(кафин).* Потом тело заворачивают в 7 слоев белой ткани, которые завязывают узлом в голове и в ногах покойника. Из этой же белой ткани шьют фартук *(пестамал)* и рукавицы *(татман),* надеваемые на покойного (ПМА, 1997-1998).

Покойника хоронят как во дворе дома, так и на общем кладбище. Раньше тело покойного несли на кладбище только на носилках. Сейчас покойника сначала кладут в гроб *("табут"),* который затем ставят на носилки. В погребении участвуют только мужчины, а женщины могут пойти на кладбище на третий день после похорон. Обг'чно могилу копают прямоугольной формы. Если умерший - мужчина, то могилу роют глубиной приблизительно по пояс, если же ее копают для умершей женщины - то по грудь. Сверху могилу перекрывают 9 досками, сооружая из них скат над телом (ПМА, 1998).

После погребения мулла остается на кладбище и совершает последний необходимый там обряд, "чтобы убедиться, что погребенный мертв": он наклоняется к свежей могиле и, обращаясь к покойнику, трижды произносит слово *"тилкин"* (ПМА, 1997) Скорее всего это слово переводится как "лисица"; этот персонаж встречается в мифологических представлениях многих народов и ассоциируется с нечистой силой и загробным миром (Топоров, 1994). Поминки устраиваются в первый четверг после похорон. Их могут делать также во второй и третий четверг, если позволяют средства. Поминальными считаются 52-ой день и годовщина со дня смерти. В день похорон поминальную пищу готовят

только соседи. На поминальные дни родственники и близкие соседи вместе готовят пищу и потом раздают ее по домам (ПМА, 1998).

В заключение необходимо подчеркнуть самобытность культуры хемшилов и представить их как группу, близкую к армянам. В пользу данного предположения говорят следующие факты: во-первых, основной их язык - диалект западноармянского языка; во-вторых, хотя самосознание одной из частей *баш* хемшилов в Турции, по литературным источникам, было армянским вплоть до XIX в., на данный момент все они считают себя этнической группой турков; в-третьих, сейчас по некоторым данным намечаются процессы арменизации общества хемшилов в Краснодарском крае (в основном - среди молодого поколения), причем проводником процесса стала общность их этнолекта с окружающими их амшенскими армянами. При этом наблюдается устойчивая приверженность исламу, который у *хемшилов* считается верой предков, "даже если раньше они были армянами" (ПМА, 2000; Кузнецов, 2000, С.237).

4.2 ЦЫГАНЕ - АРМЯНЕ (БОША).

Среди различных групп цыган, таких как *кэлдэрары* (Западная Европа), *каравлахи* (Босния), *тинкеры* (Ирландия), *ромунгеры* (Венгрия), *кале* (Испания), *люли* (Средняя Азия), *молдоване* (Бессарабия), *боша* (самоназвание *лом)* - одна из больших групп закавказских цыган (Деметер, Бессонов, Кутенков, 2000, с. 110). Они проживают на территории Республики Армения. Распространенное название цыган в Армении - *гнчу,* н. нередко в бытовом общении употребляется и такой экзоэтноним (особенно с начала XVIII в.) как *боша* (тюрк, *bos: поша, hau-боша).* Это слово, по некоторым предположениям, в переводе с тюркского означает «пустое, бесполезное, не приносящее пользу занятие», которое постепенно получило значение этнонима (Национальные меньшинства..., 2000, с.95-96). Применяясь в наши дни при общении, термин *«боша»* носит некоторый пренебрежительный смысловой оттенок (например, кочующий, безвкусный, неграмотный, грязный). На бытовом уровне при взаимоотношениях с "чистыми" армянами некоторые группы вынуждены скрывать свое происхождение, поскольку оно вызывает у окружающих презрительное к ним отношение (Восканян, 1999, с.39).

История взаимоотношений цыган с армянами уходит корнями в далекое прошлое. По историческим источникам, цыгане переселялись из Малой Азии в V в. (по некоторым данным - в X в.), часть из них осела в пределах территории Армении. В летописи начала XVIII в. (1724 г.) описывается факт участия в обороне Еревана от турецких захватчиков военного ополчения цыган численностью около 300 человек из древнего квартала Конд, при этом подчеркивалось, что эти цыгане считали себя уже тогда армянами. Большинство современных цыган, проживающих в Армении - приверженцы Армянской апостольской церкви.

Одной из характерных черт духовной культуры цыган являлась их толерантность по отношению к различным конфессиям. Именно под влиянием религий соседних народов среди закавказских цыган появились христиане и мусульмане: *карами (ипя~гнчу)* (шииты) и *мютрюпы* (сунниты). По сведениям источников XIX в., цыгане-мусульмане называли себя *домы* (самоназвание *дом* или *лом* происходит от санскритской касты *думба)* (Адонц, 1911, с.248). Они занимапись гаданиями, воровством, делали сита на продажу и считались хорошими музыкантами (в основном племя *сузмани),* образ их жизни был кочевой.

Еще одной группой цыган-мусульман являются *поша,* которые по последним данным проживают на территории северной Турции. Несмотря на приверженность исламу, себя они идентифицируют с армянами, сохраняют в быту армянский язык и армянские культурные параметры (Вартанян,1999,с.ЗО). Эта группа, по-видимому, представляет собой относительно недавно исламизированных цыган боша (1юша), которые еще сохранили элементы влияния на них армянской культуры.

Помимо христианства армяно-григорианского толка, армянские цыгане были знакомы с несторианским вероучением, которое исповедовали в середине XIX в. тридцать семей, проживавших в Гарни (бывшем Бессарабском магале в Турции). Последователей несторианства называли *"назрани",* и службу у них вел священник на сирийском языке (Шопен, 1852, с.715). Среди цыган боша по литературным источникам XIX в. - начала XX в. встречались и приверженцы халкидонитской веры, так называемые *цодеи.* В вопросе о происхождении *армян-халкидонитов (цатов)* Н.Г. Адонцем упоминаются сведения Мхитара

Айриванского, который ошибочно указывал на тождество цатов с цодеями, перешедшими в IX в. из Армянской церкви в лоно Грузинской (Адонц,1911, с.243). *Цодеи* (инд.- *джаты;* араб.- *зотты, затты, стте;* др. арм. - *соди, сонты, цаты)* -жили в пределах территорий Византийской Армении. В IX - X в. часть цыган *заттов - цодеев* - боша арменизировалась, а часть подпала под влияние греческой веры и языка. После принятия ими халкидонитства и в связи с дальнейшем неприятием его Армянской церковью, некоторые из цодеев направлялись в обители Симеона Чудотворца, в лавры Саввы Освященного и Феодосия, где исстари проживали армяне-халкидониты. После падения Киликийского государства в 1375 г. цыгане, появившись в Европе, стали называть себя - *секани* (Там же, с.248).

Осуществленные в 1990-х годах исследования процессов идентификации среди цыган-армян позволяют разделить их на три группы. Представители первой группы характеризуются единым этническим самосознанием и считают себя *цыганами (гнчу, лом),* но в их этнической культуре присутствуют характерные признаки армянской культуры. Вторая группа определенно связывает свое происхождение как с цыганским, так и с армянским народами и фактически имеет двойное этническое самосознание: *цыгано-армянское.* Более того, большинство из них родились и воспитывались в смешанных армяно-цыганских (и в цыгано-армянских) семьях и проживали в основном в армянской среде. Существует еще одна более многочисленная группа, ее условно можно назвать *«армяне-боша»,* которая слышала или помнит о своем возможном «цыганском происхождении», но при этом представители этой группы уверены, что на данный момент нет оснований для сравнения их с «предками, занимавшимися каким-либо цыганским ремеслом» (то есть: корзиноплетением, кузнечеством и т.д.). У *«армян-боша»* наблюдается однозначное армянское самосознание, исповедание армяно-гргорианской веры, использование в быту армянского языка и патриотические чувства к Армении, которую они считают своей Родиной. Проведенные исследования этих трех групп дают основание говорить, что представители первой группы, по сравнению со второй и третьей, сегодня в Армении наиболее малочисленны. Примечательно, что среди всех этих групп традиционно приняты армянские имена и фамилии; ими также исполняются церковные обряды (Национальные меньшинства..., 2000, с.55-57).

По русскоязычным источникам XIX в. по истории цыган Закавказья, *«бошский»,* или армяно-цыганский, язык *ломаврен* подвергся влиянию армянского, турецкого (в районе г. Ардвина) и персидского языков (в основном у цыган-шиитов). Словарный запас «бошского» языка состоял из 300-400 слов (Патканов, 1887, с. 93), а по данным Паспати - из 500-600 слов (Паспати, 1870, с. 132), причем "существовало очень мало слов для отвлеченных и этических понятий" (Патканов, 1887, с.93). Зачастую одно слово имело различное произношение и значение, например: *"гаджо"* - нецыган, купец, человек, крестьянин (Кирей, Сердюк,1989, с.23) Известны материалы описаний Иоакимовым цалкинских цыган, по которым они "в словах оставили лишь цыганские корни, а грамматика армянская" (Патканов, 1887, с.79). Делая анализ грамматики и фонетики «бошского» языка, К.П. Патканов указывал на сходство между языками европейских цыган, карачей и цыган-боша. Так, например, у последних слово *Levai,* означающее "Бог", созвучно с однозначным словом у европейских цыган *Devel,* у боша "брат" - *phal,* а у европейских - *ргаЦра!)* (Там же, с.95). Что касалось фонетических особенностей языка, то в нем происходила замена звука *"р"* на "л", что отразилось и в самоназвании закавказских цыган-христиан - *лом* (у европейских цыган - *ррм).0.]г{.* Саркисьян, путешествуя в 1846 г. по Армении, описал эрзерумских цыган (самоназ. *поша* или *боша),* их нравы и язык, который, по словам его информантов, "они сочинили и употребляют, когда хотят сообщить друг другу тайну" (Цит. по: Патканов,!887, **С**.73). На данный момент язык *ломаврен* используется только во внутригрупповом или внутрисемейном общении у некоторых групп, так как большинство их стали армяноговорящими. В языке боша есть обозначения высших начал, например. *Levai-* Бог, *Kicak-* дьявол, имеются некоторые термины для обозначения элементов обрядов в христианстве: *panin Kasel* - крестить, т.е. буквально - погружать в воду, *trusul-* крест, *teresul, tresul-* священник, церковь, *gunak-* крестник.

Со слов О.Н. Саркисьяна, "христианская вера боша во многом мягчила их, они любят церковь, благоговейны к обрядам и охотно приступают к причастию" (Там же, с.74). Из заметок исследователей бытовой жизни *цыган-армян {боша)* в XIX в. известно, что "..если вы спросите бошу, к какой национальности он принадлежит, то получите ответ: "Я - армянин"; что для него

обозначает веру, церковь, язык и нацию...на своем языке они армян называли *"каларав",* а себя "лом", подчеркивая свое происхождение.." (Ванциан,1901, **С**.60). Армяне считали цыган потомками библейского Каина из-за их кочевого и полукочевого образа жизни. Отношение цыган к армянам было двойственным: с одной стороны, они были добрыми соседями, причем цыгане не воровали в хозяйствах армян, а с другой стороны, браки между ними считались нежелательными. Армяне в глазах цыган были прежде всего земледельцами, что определяло к ним снисходительное отношение, так как занятие земледелием и скотоводством у *гнчу* не считалось престижным. Изучая этнографию боша, В.М. Папазьян упоминал "праздник котлов, проводимый 23 апреля, в день Святого Георгия, среди кочевых боша" (Папазьян, 1901, с. 119). По словам автора, цыгане-христиане считали за честь совершить паломничество в Иерусалим. Но, как подчеркивают все исследователи армянских цыган, "они крайне индифферентны к учениям религий.." В XIX в. Г. Ванциан так описывал их познания в христианстве: "боша знает об имени Иисуса Христа, знает также неопределенно об имени "Марии, Божьей матери", умеет правильно креститься как "армянин-христианин" и знает несколько слов из молитвы "Отче наш"...; женщины у них более благочестивы, чем мужчины" (Ванциан, 1901, с.54). Христианство, в лице его священнослужителей, повлияло на общественное устройство цыганской общины.

По сведениям многочисленных источников XIX в. по истории и этнографии народов Южного Кавказа, цыгане-армяне проживали в разных регионах Грузии. Так, в Ардвине (до 1915 г. этот город административно входил в состав Тифлисской губернии), по данным за май 1880 г., их насчитывалось около ста человек, при этом говоривших как на турецком, так и на "своем" языке (форма наречия не известна) и живущих полукочевым образом жизни (зимой в Ардвине, а летом переселялись в Ольтинский округ); в селение Цалка армяноговорящие цыгане пришли вместе с греками и армянами из Турции после заключения Адриинопольского договора между Россией и Турцией в 1829 г. (по этому договору турецкоподданным армянам из городов Карин, Баязет и Каре было разрешено переселяться в Россию); в Ацхурском районе Ахалциха, в частности в сел. Мугареш, жили *боша,* говорившие на армяно-цыганском *{бошском)* языке, исповедовавшие армяно- григорианскую

веру и занимавшиеся земледелием (Патканов, 1887, с.88). Цыгане проживали в районе Арануча, где их также называли *поша,* и где они владели как цыганским языком, так и амшенским диалектом армянского языка (Там же, с. 89). Небольшие группы цыган также проживали в Карабахе, но основным местом расселения цыган-христиан, которых называли *богиа* или *поша,* была Армения. Современные социально-экономическое трудности в Республике Армения стали стимулом для миграции не только армян, но и многих групп цыган, в основном в Россию и частично в Грузию. Большинство из них это не мигранты-невозвращенцы, а так называемые трудовые мигранты, ушедшие на заработки.

Из источников XIX в. видно, что численность армянских цыган трудно было точно установить как из-за их полукочевого образа жизни, так и из-за того, что они сами "избегали правильной народной переписи" (Ванциан, 1901, **С**.65). Численность цыган-христиан на всей территории Западной и Восточной Армении в конце XIX и в начале XX в. была более 50 ООО человек (Восканян, 1999, с.38). Общее число цыган-христиан в бывшей Армянской области, по сведениям И. Шопена за 1829-1832 гг., было 195 чел.(46 семей) (Шопен, 1841, с. 112). Из статистики Зейдлица известно, что количество «боша» было 518 чел., а Берже упоминал цифру 600 чел., живших только на территории Армении (Патканов, 1887, с.43). В начале XX в. (1901 г.) численность ахалцихских, ахалкалахских и так называемых александропольских цыган-христиан была приблизительно следующая: в Ахалкалаках - 25 дымов, Ахалцихе -16 дымов, Александрополе -40 дымов. Карее -25 дымов, в сел. Ахтала Ахалкалакского района - 8 дымов, в сел. Дамала (на Цалке) -20 дымов и, как подчеркивалось автором, большинство боша расселялись в Аджарии, то есть на территориях, приобретенных Россией во время последней русско-турецкой войны(1877-1878 гг.) (Ванциан, 1901, с.68). После геноцида 1915 г. основная масса цыган-христиан, уцелевших от резни, переместилась в Восточную Армению и в Грузию.

По сведениям современных источников по расселению групп цыган известно, что южнокавказские цыгане компактно проживают на следующих территориях Армении: в г. Гюмри, селениях Джрабер, Норагюх, Конд, Канакер, Мараш, Саритаг, Цахи мейдан. Пушкинский косогор (ранее - Боши таг), в нос.

Харберд (там жили переселенцы из Греции 1947- 1948 гг.), а также в Грузии: в Ахалцихе и Ахалкалаках (район Боша майла), в Шаумяне и в Марнеули также проживают потомки цыган. Обшая численность южнокавказских цыган на 1999 г. составляла 10-12 тыс., из которых в Армении проживали 8-9 тыс. чел. (Восканян, 1999, с. 38). На сегодняшний день точную численность цыган, проживающих на территории Республики Армения, подсчитать почти невозможно. Это объясняется отсутствием данных о значительной части цыган в переписях населения, а также разной степенью ассимиляции, которая постепенно привела большинство их к изменению этнического самосознания.

Проживание цыган-христиан на территориях Южного Кавказа, их соседство с армянами и принятие ими армяно-григорианской веры определяли их переход на полуоседлый, а иногда и на оседлый образ жизни. Немало известно об их занятиях и ремеслах. К.П. Патканов считал, что "цыганская народность выражается не столько в религии и языке, сколько в нравах и образе жизни" (Патканов, 1887, с.77). Закавказские цыгане отличали себя от *чинган* и *карачей,* которые в основном промышляли воровством и были музыкантами на свадьбах^ (Ванциан,1901, с.45; Патканов, 1887, с.75). В языке «боша» были отдельные названия для таких народов, как курды- *Ьугау,* (ср. *Ьраг'*- "брат" у татов), татары или турки - *аЬІгЬа* (Патканов, 1887, с. 92) Отдельные таборы цыган идентифицировали себя по роду своих занятий.

Некоторые группы южнокавказских цыган в XIX в. кочевали в течение 6-8 месяцев в году, а оседло жили лишь в холодное время года (с октября). Сохранилось описание их кочевий: "боша толпою направляются в другие уезды и губернии...во время таких передвижений вы увидите цыганку-боша на осле; одного ребенка она держит у себя впереди, другого поместила позади, третьего - в одно отделение хурджина, а с другой стороны висят мешки и сита...; сзади идет ее муж и громадной дубиной погоняет осла" (Ванциан,1901, с.51). Известны были таборы, где к оседлому образу жизни перешли еще в середине XIX в. Об этом свидетельствует, например, такой факт, что в Ацхурском уезде в сел. Мугареш они платили определенный процент от доходов с урожая (Патканов, 1887, с.114). По свидетельству В.М. Папазьяна, цыгане в Армении не

^ Карачей в Азербайджане народ называл "карапчи", что значит "воры".

попрошайничали как нищие, а умели уговаривать людей дать, то что им необходимо, и при этом в воровстве их обвинить было невозможно (Папазьян, 1901, с. 11).

В занятиях у армянских гтыган существовало и существует четкое разделение труда между мужчинами и женщинами. Хотя женщина в обществе цыган остается в подчиненном положении, ее основная функция - это обеспечение семьи, число членов которой доходит до восьми и более человек. Судя по источникам XIX в., «женщина-боша» проводила все время в поисках пропитания и средств для своей семьи. Когда цыгане доезжали до определенного селения, они обычно останавливались поодаль от него. После этого женщины шли по домам сельчан, а мужчины плели сита, занимались тем, что пасли ослов и ждали, что принесут им женщины, "которых, по их словам, можно было вечером доить, как коров после пастбища" (Ванциан, 1901, с.52): Так как цыгане вели полуоседлую жизнь, то чаще взрослые женщины поодиночке в течение нескольких месяцев проводили в странствиях: "ахалкалакские женщины-цыганки, исходив уезды Ахалкалакский, Ахалцихский и Александропольский, направляются к Тифлису, Телави и Сигнаху, проходя все это расстояние пешком" (Ванциан, 1901, с.52). Если женщина была еще молодой и неопытной, ее сопровождала пожилая и опытная цыганка. Во время таких походов путницы брали с собой большую палку, на которуто опирались, котомку и, как пишет очевидец, "..не довольствуясь этим, тащат с собой еще несколько сит на продажу" (Там же, с.51). Женщины занимались тем, что гадали, продавали сита, вязаные носки. Основное занятие мужчин, как уже говорилось, было плетение сит. По мнению М.И.Кунавина, разные таборы цыган представляли собой отдельные "специальности", отсюда и такие самоназвания как: *хирбал-бенд* (делатели сит), *макрич* (очищающие, то есть изготовители сита, очищающих от плевел пшеницу; название было распространено в Ахалцихском и Ахалкалакском регионах), *магагордз* (решетоделатели, как называли их в районах Армении), *кючары* (кочующие, на мазендаранском наречии) (Кирей, Сердюк, 1989, с.24). Для изготовления сит мужчины-цыгане "воровали" у лошадей хвосты (Ванциан, 1901, с.52). Среди них была известна легенда, связанная с данным ремеслом: один из апостолов Христа подал своему учителю хлеб и когда тот нашел в хлебе "посторонние вещи", то, негодуя, выдернул из

своей головы пучок волос, благословил и передал ученику, который сразу научился делать из волос сита. Этот ученик стал основателем цеха *боша-магагордзов.* Цыгане из Токаты, по сведениям К.Н. Патканова, считали себя учениками Иова, который научил их изготавливать сита и корзины (Патканов, 1887, с.96). Кроме плетения сит мужчины изготавливали барабаны, бубенчики, детские игрушки, которые меняли на продукты.

В Синопе (Турция) цыгане занимались кузнечеством: делали подковы, чинили ножи, косы, серпы. Некоторые умельцы шили обувь для своих же цыган. В крестьянских общинах на праздники, свадьбы часто приглашали мужчин-цыган в качестве певцов, сказителей. Богатство мужчины составлял его осел, которого ласково называли nardos, что в переводе означает - "нарцисс". В полукочевой жизни цыган это вьючное животное продолжало играть большую роль. Ослов имели многие семьи, а иметь в хозяйстве несколько этих животных было необходимо для престижа богатых семей (в статье у Г. Ванциана приведен анекдот, в котором цыгане, обращаясь к епископу Карапету, чтобы показать его величие, сравнивают его с ослом, а зебя с мухами под его хвостом: "захочешь - придавишь нас, захочешь - пожалеешь" (Ванциан,1901, с.87). Самое страшное проклятие для цыгана бьшо: "Чтоб ты слышал скрип своей телеги и не слышал крика осла!" Это означало пожелание быть земледельцем, а не цыганом. Земледелие считалось занятием недостойным цыгана и не приветствовалось в их обществе. Поэтому браки между цыганами, ведущими полукочевую' жизнь, и земледельцами-армянами раньше были крайне нежелательны (подобное и сейчас сохраняется в некоторых ситуациях).

Браки у цыган-христиан в первой половине XIX в. были в основном эндогамные, редко когда они смешивались с другими народами. Г. Ванциан привел один случай, когда девушкс -цыганка была вынуждена выйти замуж за армянина. Жениться мелсду собой могли все родственники, кроме родных брата *phal* и сестры *goqi.* В наши дни брачные отношения изменились и соответствуют общеармянским традиционным нормам, т.е. цыгане соблюдают экзогамию. С начала XX в. у цыганского населения браки с представителями других национальностей становились обычным делом, и примером могла служить ситуация в сел. Цалка, где оседлые цыгане начали вступать в брачные отношения с армянами и почти полностью ассимилировались с ними. В

последние десятилетия XX в. несколько участились браки между армянами и цыганами, и в некоторых районах Армении стали обычным явлением. Такие браки постепенно перестают быть осуждаемыми, что является результатом ассимиляции и консолидации групп цыган в среде армян.

Свадьба занимала в культуре армянских цыган, как и у всех народов, важное место. По свидетельству источников, в семье родителей девочки росли свободными, могли разговаривать с мужчинами, не закрывать лицо при них, были заняты дома по хозяйству. Женщины представляли собой своеобразное "богатство" семьи, они были, как уже отмечалось, основными добытчицами, поэтому за невесту полагался выкуп, в который входили 100-250 руб., осел, птица. В Ахалкалаки на общем собрании цыганских общин в начале XIX в. было принято за невесту платить в основном до 115 руб. (Ванциан,1901, с.59). Такая плата называлась *латемасщ* что значит "согласие" (в работе Э.Т. Карапетян упоминается вариант того же слова - *катемаси)* (Карапетян, 1950, с. 104). В приданое невесты входили только три вещи: крепкая палка, большая кожаная сумка и пара платьев. Обычно в брак у боша вступали юноши с 15-18 лет, девушки - с 12-15 лет. Правительственные чиновники во все времена следили, чтобы в брак не вступали близкие родственники, и чтобы их обмануть, цыганские старосты, *авторакалы,* выдавали им при необходимости ложные свидетельства. Местные священники назначали *авторакалов* среди наиболее почетных цыган, которые в общине играли роль мирового судьи.

Перед свадьбой *{gelel)* устраивали смотрины невесты *(ganrvin gel)* и смотрины жениха *{inn'vin gel).* Если стороны были довольны, между ними происходил сговор. Невеста *ganrav* становилась членом семьи жениха и должна была теперь думать о пропитании семьи. В день свадьбы невеста давала жениху обещание обеспечивать его и его семью. У боша отмечался исчезнувший ныне обычай, о котором говорил в свое время В.М. Папазьян, согласно которому жених прятался в тонире (в печке), а невеста, чтобы его оттуда вызволить, произносила клятву: "Выйди оттуда, дорогой, я буду по миру ходить - тебя кормить" (Папазьян, 1901, с.31). После этого они венчались в церкви и становились мужем *mus* и женой *qady.* В первое время после свадьбы, пока молодая женщина не начинала ходить за пропитанием, она должна была соблюдать законы избегания: не вступала в открытый разговор со старшими.

лицо закрывала вуалью. Женщина со своей свекровью или старшей в семье невесткой начинала бродячую жизнь и прекращала ее в последние месяцы беременности. Семьи по численности были и остаются многодетными. Цыгане всегда придерживались патриархальных традиций, которые и в наши дни проявляются в отношении к главе семейства, старшему мужчине. В некоторых районах до сих пор ещё существуют многочисленные большие семьи, состоящие из трёх и более поколений, где в основном женатые братья живут со своими родителями.

Последние исследования показали, что у цыган до сих пор существует традиция образования из родственных семейств новых кварталов. Так, сейчас считающееся кварталом Еревана, а в прошлом село, Канакер, может служить примером истории недавнего появления и обоснования цыганской группы. Начиная с середины 1950 годах отдельные семьи цыган, переселившись из разных населённых пунктов области Котайк на территорию квартала Часовни Канакера, создали новый отдельный квартал, примерно из тридцати семей, который местные канакерцы и сейчас называют Боша таг (квартал цыган). Обычно подобной группой родственных семей руководит самый старый и уважаемый из мужчин, который пользуется должным авторитетом. На данном этапе у армянских цыган как брачные традиции, так и традиции и ритуалы, связанные с похоронами, почти не отличаются от армянских.

У армянских цыган традиционно основу кухни составляли следующие блюда: плов с сушеными фруктами, *малец* (состав: тесто и масло), яичница. На сегодняшний день в их традиционном рационе преимущество отдается растительным и молочным продуктам.

Повседневная одежда армянских цыган, похожая по покрою на армянскую, не была намного богаче, чем их жилище: мужчины надевали заплатанные архалуги, чуху, шаровары, причем у кочевых цыган эта одежда была очень широкая, а обувь они носили на плоской подошве. Женщины-цыганки, как и армянки, носили скромную одежду, только молодые девушки надевали в виде украшений серебряные кольца. Старики и дети одевались в лохмотья. На свадьбе жених и невеста ходили в ярко-красных одеждах и носили серебряные кольца и браслеты. В современном городском или сельском обществе взрослые женщины предпочитают длинные и широкие платья, а

женщины среднего возраста - платья с яркими цветами, у мужчин - одежда городского типа и ничем отличительным не выделяется.

Согласно источникам XIX - начала XX в., жилища у цыган бьши также похожи на глхатуны армян. В домах не было окон, лишь дымовое отверстие, под которым находилась врытая в углу в пол глиняная печь - *тонир.* В одной комнате с людьми находились животные (ослы). Возле тонира расставлялась глиняная посуда и находилось деревянное приспособление для плетения сит - *сарк.* В современных городах и селах армянские цыгане живут в современных квартирах и домах, которые по конструкции и меблировке не отличаются от армянских.

Анализируя фольклор армянских цыган, М.И.Кунавин классифицировал его на основе сказок. По его теории, их сказки подразделяются на древние, с мифологической основой; позднейшие, где имена богов заменяются именами героев-людей; и сказки новейшей редакции. Из-за богатства устного фольклора цыгане, как уже отмечалось, всегда были желанными гостями на свадьбах у армян.

Армянским цыганам нелегко было приспособиться к оседлой жизни. В ходе такой адаптации происходили процессы их ассимиляции армянской культурой. В последнее время на месте их прежних поселений находятся армянские поселки и города, население которых уже не помнит своих цыганских корней (например, - Пушкинский косогор, бывший Боши таг в Ереване). Сейчас, как правило, в Армении невозможно встретить цыганских полуоседлых групп. Как уже подчёркивалось, среди цыган до сих пор распространены разные кустарные занятия, гадание и т. д.

Таким образом, исходя из вышеприведенных этнографических материалов, можно сделать вывод о том, что армянские цыгане *(гнчу* и *цыгане-армяне)* относятся к этническим группам, близким к армянам. Что же касается *армян-боша,* то они являются примером стигматизированной группы армян, как и *зоки.* Сейчас цыгане и *цыгане-армяне,* живя в Армении дисперсными группами, чаще вступают в браки с армянами, кроме того, в менталитете этих групп снижается и постепенно исчезает цыганское этническое самосознание, что приводит к росту численности населения с двойной этнической идентичностью (при этом процент с армянским самосознанием преобладает).

Являясь приверженцами Армянской апостольской церкви, они говорят на армянском языке (причем некоторые группы только на армянском).

4.4. **ТУМБУЛЬПЫ (АРМЯНЕ - ДЕРВИШИ).**

Среди групп, близких к армянам, особняком стоит малоизученная группа так называемых *тумбульцев,* или *армян-дервишей* (дервиш от перс, "бедняк, нищий"), именовавшихся так по названию сел. Тумбул. Причиной включения *тумбульцев* в состав этих групп является то, что они проживали среди армян, по-видимому говорили на армянском языке и имели представление об армяно-григорианской и вообще о христианской вере. Единственное письменное свидетельство, содержащее этнографическую информацию о *тумбульцах,* относится к XIX в. В статье инспектора Нахичеванского городского училища К.Н. Никитина "Город Нахичеван и Нахичеванский уезд" показано, что селение находилось в "пяти верстах от Нахичевани и верстах шести от Аракса" (Никитин, 1882, с.43). Автор описал культуру местных жителей, опираясь, как видно, на свои впечатления, то есть он в первую очередь выделил удивившие его элементы их быта и поведения, поэтому не все стороны традиционной жизни были им отмечены. В записках Рюи Гонзалеса де Клавихо была упомянута похожая на дервишей группа под названием *"кагшики",* местом поселения которых было названо селение Делузаркент, что в переводе означало "селение сумасшедших" (Рюи Гонзалес де Клавихо, 1881, с.151). Немногочисленные письменные этнографические источники об этих особых группах выявляют их культурную общность. Так, *гумбульцы,* по словам очевидца, были родом из г. Салмаста (Иран). К земледелию они "были непривычны" и в основном жили подаянием (Никитин, 1882, с. 44). Мулсчины ранней весной уходили на заработки и возвращались зимой. Под именем дервишей они обходили города, священные для мусульман: Мекку, Медину, Кербалу, где, переодевшись в правоверных странников, просили милостыню и молились Магомету. Следующим пунктом их путешествия был Иерусалим. Там дервиши переодевались в православных монахов и также просили подаяния. Приблизительно так же описаны *кашики,* которые жили как отшельники. Люди давали им милостыню, а *кашики* лечили тех, кто к ним за этим приходил. **У** *кашиков* отмечен тип социальной организации, где селением владел "старший", выделялись "святые" старцы.

которые пользовались всеобщим уважением. Сохранилось предание об одном "святом", которого посетил Тамурбек (возможно, Тамерлан), проезжая эти места (Рюи Гонзалес де Клавихо, 1881, с. 152).

Внешний вид *тумбульцев* соответствовал их промыслу: "одежда всегда черная, изорванная, похожа на рясу монахов, которых они изображают. В правой руке всегда был посох, а в левой - сверток бумаги, исписанный иероглифами". *Кашики,* которые хотели прослыть набожными и стать "святыми", брили себе голову и бороду, раздевались и так ходили по улицам: "..по солнцу и по холоду, и на улицах же едят.." (Рюи Гонзалес де Клавихо, 1881, с. 152). Подчеркивается бедность внешнего облика *кашиков* и особенность их поведения в обществе: "одеваются в самые изодранные платья, какие только могут найти, и днем и ночью ходят и поют с бубнами". Кроме того, рога "оленей, козлов и баранов", стоявшие у подножия домов, *кашики* "тащат за собой, когда идут по улицам" (Там же, с. 152). О таком же поведении женщин свидетельств нет. Известно, что женщины в сел. Тумбул носили "цепи на шее" и монисты из "древней золотой или серебряной монеты" (Никитин, 1882, с.46). По-видимому, даже антропологические характеристики выделяли *тумбульцев* из общей массы населения, так как, по словам очевидца, "они высоки ростом и у них узкие лица". *Кашиков* в этнографическом источнике называют "маврами", что также отражает их антропологическую нетипичность для местного колорита.

Материальная культура освещена в источнике еще менее отчетливо. У *тумбульцев* дома содержались "с большой роскошью и деньги тратить хозяева не скупились" (Никитин, 1882, с.45). Традиционные аспекты жизни *кашиков,* то есть семейно-брачные, родствентле отношения, также не раскрыты. В источнике в основном дается описание их социального поведения, которое ассоциируется с нормами их культуры вообще. Особенностью жилища *кашиков* было отмечено следующее: "Над входом в их жилище висит знамя из черных шерстяных ниток и над ним изображена луна; а у подножия его поставлены рога оленей, козлов и баранов..." (Рюи Гонзалес де Клавихо, 1881, с. 152).

В заключение необходимо отметить, что многие стороны их культуры и социальной л<изни не попали в сферу наблюдений и соответственно не были освещены в данных этнографических источниках.

Заключение

В результате проведенного исследования можно выделить одиннадцать групп армян, которые представлены этнолингвистическими, этноконфессиональными и периферийными субэтническими группами, а также группами, близкими к армянам.

В ходе истории формирования этих групп определяющее значение имели различного рода процессы, в частности, инкультурации и ассимиляции, миграционные движения, происходивщие явления культурной интерференции (на лингвистическом уровне), социальной интеграции, изменения традиционных норм брачных отношений (экзогамия, эндогамия) и т. д. Все эти процессы повлияли и продолжают воздействовать на этническую идентификацию вышеобозначенных групп.

Этничность является, прежде всего, аспектом взаимодействия интегративных моментов. В результате анализа этнокультурных контактов данных групп можно выделить некоторую схему двухсторонних контактов, в которых одна из сторон - это культура с более сложной организацией знаковых структур (как, например, армянская культура), а другая - это воспринимающая сторона, находящаяся в пограничном состоянии тяготения к некоторым культурным полюсам. В подобных случаях среди таких пограничных групп происходит процесс прерывания полного соответствия с прежней этнической традицией и зарождения новой идентичности (например: *хемшилы, ираноязычные армяне, цыгане-армяне).* Таким образом, устойчивость или изменчивость тех или иных явлений в традиционной культуре зависят от того, насколько прочно они связаны с некоторой моделью культуры.

Необходимо отметить также то, что, выражаясь языком Ю.М.Лотмана, называется "особым механизмом культуры". Этот механизм работает в момент катаклизма и прерывания контактов с культурным ядром, в таком случае он перераспределяет структуру памяти и производит отбор из культуры определенных ее текстов (Лотман, 1992, с. 17). Вышеприведенный фактический материал подтверждает этот постулат: нарушение одного звена некоторой структуры (самосознание - вера - язык) влечет за собой изменение идентичности и традиционного поведения этнической группы в целом.

Так же как и язык, армяно-григорианская вера является объединяющим фактором. Конфессиональная принадлежность выделяется среди других категорий ценностей культуры и чаще играет роль определяющего фактора для групп, близких к армянам, а также для этноконфессиональных и периферийных диалектных групп армян.

В системе армянской культуры субэтнические группы неодинаково соотносятся с ее основными категориями. Это свойственно культурам неполной парадигмы. Поэтому в данном случае только этническое самосознание может являться определяющим маркером этничности.

По материалам исследования составлена таблица, в которой графа "самосознание" содержит варианты экзоэтнонимов или устойчивых этностереотипов, стигматизирующих данную группу. Разнообразие процессов, происходящих в условных рамках некоторой системы, в данном случае армянской культуры, представлено на примере наиболее изученных субэтнических групп (табл.1). В таблице отмечены практически все исследованные субэтнические группы армян и группы, близкие к армянам, за исключением только таких малоизученных групп, как *цаты* и *тумбульцы.* Это бьшо результатом отсутствия этнографической информации, которая характеризовала бы их по основным пунктам, приведенным в данной в таблице.

Таблица 1.

Субэтническая группа	**Самосознание**	**Язык**	**Конфессия**	**Общая характеристика**
1.Черкесогаи (черкесские армяне)	*эндоэтноним:* эрмелы, сейчас чаще встречается русское самосознание *экзоэтноним:* черкесогаи	до контактов с группами армян-переселенцев черкесский (адыгейский), в XIX в. армянский, в XX в. - русский	армяно-григориане	лингвистическая группа армян (на первом этапе формирования)

2. Ираноязычные армяне (таты-армяне)	*эндоэтноним:* Ьай *экзоэтноним:* тат	иранский(парсе-рен), армянский (диалектная форма), русский	армяно-григориане	этноконфессио-нально-лингвистическая группа армян
3.Зоки	*эндоэтноним:* Ьай,зок *экзоэтноним:* зоки, армянские евреи	агулисский диалект армянского языка (вост. вариант). русский	армяно-григориане	историко-этнографическая лингвистическая группа армян
4.Армяне-католики	*эндоэтноним:* Ьай, католик. мшеди. велогузи. ардвинцы, и другие локальные группы *экзоэтноним:* франги	диалекты западного варианта армянского языка, тюркский (велогузи). русский	христиане-католики	этноконфессио-нальная группа армян
3.Донские армяне (новонахичеван-ские)	*эндоэтноним:* Ьай, *экзоэтноним* ростовские, новонахичеван-ские армяне	диалект западного варианта армянского языка, русский	армяно-григориане	периферийная группа армян
б.Амшенские армяне	*эндоэтноним:* Ьай, ордуйцы. джаникцы. трапизонцы. Ьамшенцы	амшенский диал. западноармян-ского языка (западная. центральная и восточная	армяно-григориане	периферийная группа армян

	экзоэтноним: амшенцы	группы). русский		
7.Эдессийцы	*эндоэтноним:* "эдессийцы", бызымча, Ьай *экзоэтноним* не выявлен	тюркский (близок к балкарскому); в XXв.(начиная с 20-х годов) - армянский.	армяно-григориане	периферийная этнолингвистическая группа армян
8.Хемшилы (хемшины, хемшильцы)	*эндоэтноним:* турки, хемшилы. в последнее время - армяне (молодое поколение) *экзоэтноним:* хемшилы. армяне	русский армянский (считают хемшильским) тюркский (турецкий). грузинский (только старшее поколение).	мусульмане - сунниты	этническая группа. близкая к армянам
9.Цыгане, цыгане-армяне, армяне-боша	*эндоэтноним:* лом (у южнокавказских цыган), Ьай ил.1 лом (встречается у цыган-армян). *Ъш* (у армян-боша) *экзоэтноним:* гнчу, боша	русский армянский (диалект). армяно-цыганский (бошский)	армяно-григориане	этноконфессиональная группа, близкая к армянам

Как видно из Таблицы, большинство этнических групп армян представляют собой полиязычные общности, где первоначальный вариант родного языка явно присутствует или же используется в качестве тайного языка.

Армянский язык выступает в роли метаязыка культуры, к которой относятся вышеперечисленные субэтнические группы. Кроме полиязычия, в лингвистическом секторе этнической культуры наблюдаются процессы языковой интерференции (т.е. отклонение от норм любого языка в условиях полиязычия причем на фонетических и лексических уровнях (см.: Вайнарайх, 2000, **С**.22)).

Принадлежность к армянской метакультуре не всегда определяется этногенетическим фактором (т.е. не все этнические группы являются армянами по происхождению). Этническая идентичность таких групп, как *ираноязычные армяне, цыгане-армяне,* скорее сформировалась под влиянием Армянской апостольской церкви. Через армянский язык богослужения или же от соседнего армянского окружения такие группы перенимали армянский язык в качестве предпочитаемого для внешних контактов.

Черкесогаи, или черкесские армяне, вошедшие еще с X - XIV вв. в среду кавказских горцев, практически утратили диалект западноармянского; варианта языка и частично традиционную армянскую культуру, но их приверженность к Армянской апостольской вере поддерживала память об их этнической родине, а значит и армянскую самоидентификацию. Со второй половины XIX в. армянские переселенцы из различных регионов двинулись в основанный черкесогаями г. Армавир, и армянский язык вновь вошел в употребление среди черкесских армян. В настоящее время он является родным для двух-трех последних поколений, но в основном черкесогаи употребляют русский язык, и лишь очень пожилое население (1910-1920-х годов рождения) помнит язык черкесогаев (т.е. черкесский).

Этническая идентичность *зоков* вызывает у исследователей неоднозначную оценку. Особенностью этой группы является то, что свое происхождение, по общей версии информантов и окружающего армянского населения, она ведет от группы евреев, якобы переселенных на эти территории царем Тиграном II (I в. до н.э.) (ПМА, 1996, 2001). Материалы полевых исследований культуры зоков о сходстве их культуры иудейской, таких подтверждений не дают, хотя своеобразие многих сторон традиционного быта (свадьба, похороны и т.д.), которые подчеркивают отличия зоков от остальных групп армян. Таким образом, субэтническая группа *зоков* в рамках данной

работы может быть отнесена к этнолингвистическим субэтническим (а если брать шире, то к историко-этнографическим) группам армян, обладающих стигматизирующим признаком - чужой этничностью.

Ираноязычные армяне являются одновременно этноконфессиональной и лингвистической группой армян. Так, *ираноязычные армяне* - выходцы из сел. Мадраса и Кильвар (Азербайджанская Республика) - отличаются от других групп "неэтнических" армян отсутствием двойственного самосознания. По этническому и религиозному признаку они полностью идентифицируют себя с армянским народом, но при этом отмечают, что говорят на «особом» языке (табл.2).

Таблица 2

Группа	**Языковая ситуация**		
	предпочтение	**речевая ситуация**	**языковые контакты**
Ирано-язычные армяне	Лояльность к "домашнему" языку "персерен" (иранский)	Интерференция фонетического характера: как и в армянском языке аспирированный *т, п, к.*	Трехъязычие: иранский, армянский, русский

В целом у них наблюдаются последствия процесса культурной интерференции, что отмечается даже в их религиозной жизни: так, наравне с общехристианскими армянскими праздниками и постами присутствует мусульманская Ураза, кроме того, в традиционной культуре (на примере свадьбы) заметно влияние соседней азербайджанской культурной традиции.

Этноконфессиональная группа *франгов* (армян-католиков) сформировалась в результате процесса деятельности католических орденов и миссий, начиная с периода средневековья (ХП-ХШ вв.) и в течение дальнейшей истории армянского народа (вплоть до XIX в.). В этой группе наблюдается следующая языковая ситуация (табл.3).

Таблица 3

Группа	**Языковая ситуация**		
	предпочтение	**речевая ситуация**	**языковые контакты**
Армяне-католики	Лояльность к диалектному армянскому языку	Интерференция (из тюркск. и курдек. языков): фонетическая, грамматическая, лексическая (в языке армян-велогузи. тойринцев и т.д.)	Трехъязычно: армянский. тюркский и грузинский, а также диалекты армянского языка.

Замкнутость католических общин *франгов* привела к образованию самобытных субэтнических групп, объединенных лишь единым вероисповеданием. Такие локальные группы, как *ардвинцы, велогузи (гбо), мшеци,* и др. имеют не только различные диалекты, но и особенности в элементах обрядовой культуры. Например, в традиционной культуре *ардвинцев* наблюдается четкая бинарная оппозиция: *"дрсеци / нерсеци" (чужой / свой),* которая играет определяющую роль при выборе брачных партнеров.

Донские армяне, или *новонахичеванцы,* образуют периферийную субэтническую группу, переселившуюся на территорию Ростовской области из Крыма. Это обстоятельство объясняло факт знания ими и использования в деловой торговой сфере тюркского языка (конкретнее - языка кыпчакской группы), а также ряд заимствований из него, перешедших в их армянский диалект (Гаркавец, 1979, с.5). Кроме языковой интерференции, у донских армян происходил еще один важный процесс на лингвистическом уровне - процесс конвергенции (т.е. приближения, приспособления) армянского к русскому языку на разговорном уровне. Исследования 1990 - х годов показали, что подавляющее число опрошенных (91,3 % мужчин и 95% женщин) высказали мнение, что в школах предпочтительно обучать детей на русском языке, а

армянский должен изучаться только как самостоятельный предмет.." (Тер-Саркисянц, 1998, с. 346).

Эдессийцы, как и две вышеперечисленные группы армян, идентифицируют себя по территориальному признаку, т.е. называют себя армянами-эдессийцами. Кроме того, в культуре этой группы, как и в некоторых других случаях, идентичность конструируется с помощью исторического материала (сборник "Едессия", ссылаясь на который, они воспроизводят "собственную древнюю историю"). По словам информантов, их тюркский язык по своим фонетическим особенностям близок азербайджанскому, карачаево-балкарскому и ногайскому (на которых представители среднего поколения немного могут изъясняться). Эдессийский язык можно считать этнолектом, он используется для внутрисемейного и внутриобщинного круга отношений (село до 1997 г. было мононациональным). Армянский язык эдессийцы начали учить в армянской школе с 20-х годов XX в., а в 1950-х годах школа была закрыта (ПМА, 1997). Русский является языком делопроизводства, его также преподают в школе как обязательный предмет.

Таблица 4

группа	**тюркский**		**армянский**		**русский**
	до 1920-х годов	после	до 1920-х годов	после	
эдессийцы	+	+	-	+	+

На сегодняшний день продолжается процесс формирования их идентичности.

Особо выделяется группа *хемшилов,* которых трудно однозначно отнести к субэтническим группам армян, поэтому их можно рассматривать как группу, близкую к армянам (Кузнецов, 2000, с. 232). Их ассимиляция турками на территории Трапезундского вилайета (ареал Причерноморья, где жили хемшилы, долго оставался под властью Турции) повлекла за собой переход от христианской веры к мусульманской, что в дальнейшем отразилось на их этническом самосознании. В советских паспортах у большинства хемшилов до недавнего времени в графе о национальности было записано - турок (ПМА, 1997-1998 гг.). В 1942 г. их вместе с турками-месхетинцами выслали в Среднюю Азию, где ссыльные народы проживали до начала 1990-х годов. Сейчас они

компактно переселились на территорию Краснодарского края в Апшеронский район. В качестве местного языка хемшилы употребляют амшенский диалект армянского языка, относящийся к так называемой "кэ -ветви" диалектов (Кузнецов, 2000, с.241). Амшенские армяне сейчас являются единственными соседями, говорящими с хемшилами на одном языке. Хемшильский диалект подразделяется на ряд локальных подговоров, а именно сел. Залуна (Хопский район), сел. Джарнал (по Вартаняну, "ардылейский" в Аджарии), сел. Гонио (по Вартаняну, "турцеванский", в Аджарии) (Кузнецов, 1995-6, с. 14). Таблица 5, приведенная в свое время И.В. Кузнецовым, показывает особенности хемшильско - тюркской диглоссии у хемшилов и процесса замещения у них турецкого русским, в качестве языка межэтнического общения, а также языковые процессы у амшенских армян (Кузнецов, 2000, с.245).

Таблица 5

	хемшилы		**амшенские армяне**	
местный язык I (домашнего общения)			Амшенский диалект	
местный язык II (носителя своей "национальной" культуры)	амшенский диалект (хемшильский этнолект)		амшенский диалект	армянский литер, (вост. и зап. вар.)
межэтнический язык I (уличного общения)	русский	турец -кий	**русский**	
межэтнический язык II (официальной культуры)				

Хемшилы подвергаются процессу воздействия на них культуры местного армянского населения, которое из-за "хемшильского" армянского языка воспринимает их как родственный "отуреченный армянский народ", что не встречает особого отрицания со стороны среднего и молодого поколения (ПМА, 1999).

Цыгане-армяне являются этноконфессиональной группой, близкой к армянам. Различаются несколько групп: так называемые *армяне-боша,* которые по мнению окружающего населения, в прошлом были цыганами, и две группы -

гнчу (ломы) и *цыгане-армяне,* частично ассимилированные, но знающие свое происхождение и отчасти язык. Слово *«боша»* имеет два значения: с одной стороны - это название закавказских цыган-христиан, которые на ранних этапах приняли армянское христианство и соответственно армянский язык (табл.6), с другой стороны - это социальный термин, маркирующий профессиональную группу, занимающуюся «цыганским ремеслом» (плетельщики корзин, решетоделы, кузнецы и т.д.). Из двух значений слова «боша» последнее объясняет ситуацию с группой так называемых *армян-боша.*

Таблица 6

Группа	**Языковая ситуация**		
	предпочтение	**речевая ситуация**	**языковые контакты**
Цыгане-армяне	Лояльность к армянскому языку	Интерференция: фонетическая грамматическая. лексическая	Двуязычие: армянский язык. язык цыган-боща. Сохранение языка боша как "тайного", но "непрестижного" языка.

Цыгане и цыгане-армяне, проживающие среди армянского большинства на территории Армении, постепенно ассимилируются. Находясь в семантическом поле армянской метакультуры, они нередко вынуждены скрывать свои относительно сохранившиеся традиции. Это позволяет им не подвергаться негативным социальным проявлениям со стороны этнического большинства. Подобное поведение было подмечено Х. Айдхаймом *(ШйЪсхт,* 1971), который в свое время исследовал саамов норвежского арктического побережья. Норвежцы и саамы на протяжении веков занимают одну и ту же экологическую нишу, живут в домах одного типа, носят обычную для тех мест одежду и принадлежат к протестантской религии. Но при этом саамы, имеющие "непрестижную" репутацию "грязного народа" среди норвежцев, вьшуждены скрывать свою идентичность и всячески подчеркивать, что они норвежцы

(El(1Ье1т, 1971, с.51). Как армянские цыгане, так и саамы связаны с нежелательными характеристиками их идентичности, которую в этом случае Х. Айдхайм называл "стигматизированной идентичностью" (Там же, с.62).

Во время исследования процессов этнической идентификации конструктивистский подход в разных конкретных случаях помогал объяснить направления формирования этничности субэтнических групп: во всех случаях наблюдался уклон в сторону их арменизации. При этом до сих пор в этнологической науке по отношению к некоторым этническим группам, например таким, как ираноязычные армяне (или *таты-армяне), армяне-боша* применяется устаревшая концепция, которая позволяет не включать их в достаточно условные границы, определяющие "исконную армянскую национальную культуру", несмотря на однозначное армянское самосознание этих групп. Поэтому, хотя все вышеперечисленные субэтнические группы и объединены в некоторую общность, необходимо в каждом отдельном случае подчеркивать особенности их идентичности и традиционного комплекса, составляющих в целом мозаичную картину парадигмы армянской культуры.

Список сокращений.

АА - Азгагракан Ьандес. Шуша, Тифлис (на арм.яз.)

АСЭ - Армянская Советская Энциклопедия. Ереван (на арм.яз.).

АЭФ - Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования. Ереван (на арм. и рус. яз.).

БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ - Благовещенский Гуманитарный Колледж им. И. А. Бодуэна де Куртенэ. Благовещенск

БСЭ - Большая Советская Энциклопедия. М.

ВВ -Византийский временник. М.

ВИ - Вопросы историии. М.

ВОН - Вестник общественных наук Академии наук Армянской ССР (ныне Национальная Академия Республики Армения). Ереван (на арм. и рус. яз.).

ГАКК - Государственный архив Краснодарского края.

ЖМНП - Журнал Министерства народного просвещения. СПб.

ИИРГО - Известия Императорского Русского Географического общества. СПб.

ИКИАИ - Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис.

ИКОИРГО - Известия Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Тифлис.

ИОЛИКО - Известия общества любителей истории Кубанской области. Екатеринодар.

ИПИ - Итоги полевых исследований. М.

ИФЖ - Историко - филологический журнал. Ереван (на арм. и рус. яз.).

К - Кавказ. Тифлис.

КиВ - Кавказ и Византия. Ереван.

КС - Кавказский сборник. Тифлис.

КЭС -Кавказский этнографический сборник. М.

МНИ - Материалы полевых исследований

МСКМО - Медицинский сборник Кавказского Медицинского общества. Тифлис.

ПИИЭ - Полевые исследования Института этнографии. М.

ПМА - Полевые материалы автора

ПМИЭ - Полевые материалы Института этнографии АН СССР. М.

РАЖ - Русский антропологический журнал. СПб.

СГВ - Ставропольские губернские ведомости. Ставрополь.

СМОМПК - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис

СМЭИДЭМ - Сборник материалов по этнографии, издаваемых при Дашковском этнографическом музее. М

СЭ - Советская этнография. М.

ЦГКА - Центральный государственный Краснодарский архив.

ЭО - Этнографическое обозрение. М.

Список использованной литературы.

1. (Гевонд) - История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII в. Пер. с арм. К. Патканова. СПб., 1862
2. (Фавстос Бузанд) - История Армении Фавстоса Бузанда. Пер. с древнеарм. и комментарии М.А. Геворкяна. Ер., 1953
3. (Эвлия Челеби) - Челеби Э. Книга путешествий. Вьш.2. М., 1979.
4. Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. London, 1983
5. Cohen A. Two - dimensional Man. L., 1974
6. Eidheim H. Aspects of the Lappish Minority Situation. Oslo, 1971
7. Авксентьев А.В. О некоторых этнических группах Ставрополья (армяне, греки, немцы, ногайцы, туркмены) // У этнической карты Ставрополья. Вып. 1. Ставрополь, 1994, с.7 - 11
8. Адонц Н. О происхождении армян-цатов // ЖМНП. 1911, ч.32. С.238-249
9. Айвазян А. Памятники армянской архитектуры Нахичеванской АССР. Ереван, 1981.
10. Акимов В.Н. Свадебные обычаи ахалцихски^ армян // ЭО, кн.1,1889, с.2.

П.Акопян В.З. Национальные районы и их официальный язык (Армянские районы Северного Кавказа в 20-е г.) // Армяне Северного Кавказа. Studia Pontocaucasica, вып. 2. Краснодар, 1995, с. 147-160

12. Акопян Т.Х. Ани - столица средневековой Армении. История и судьба городища. Ереван, 1985

13. Ананян Ж., Хачатурян В. Армянские общины России. Ер., 1993
14. Анисимов И.М. Кавказские евреи-горцы // СМЭИДЭМ.1886
15. Анисимова В.Н., Киселев А.А., Попов А.П. Армяне села Сукко (этнографические заметки) // Армяне Северного Кавказа. Studia Pontocaucasica, вып. 2. Краснодар, 1995, с. 108-129.
16. Анчабадзе Ю. Д.. Волкова И. Г. Старый Тбилиси. Город и горожане в X I X в. М. 1990.
17. Аракел Даврижеци, Книга историй. Пер. Л. Ханларян. М.,1973
18. Аракелян Г.С. Некоторые вопросы переселения армян на северо-западный Кавказ и становление черкесогаев // КиВ, вьш.№ 3, 1982, с.29-44.
19. Аракелян Г.С. Черкесогаи (историко-этнографическое исследование) / КиВ, **ВЫП**.4, 1984, с.28-129.
20. Армянская Советская Энциклопедия. Ереван, 1980 (на арм.яз.).
21. Армянский вопрос. Энциклопедия. Ереван, 1991, с.315 - 316
22. Арутюнова-Фиданян В.А. Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи. Ереван, 1980
23. Арутюнова-Фиданян В.А. Православные армяне в контексте борьбы за унию церквей на Христианском Востоке //Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996
24. Арутюнова-Фиданян В.А. Этноконфессиональное сознание армяно-византийской знати в XI-XII вв. // Элита и этнос. М., 1998. с. 178-188.
25. Арутюнова-Фиданян В.А. Византийские идеологемы в армянской историографии X - XI в. // Сравнительное изучение цивилизаций мира (междисциплинарный подход). М., 2000, с.217-230.
26. Атабекян Н.В., Григорьян К.Э., Дрейер Л.М., Колесов В.И., Кузнецов И.В., Попов А.П, Армяне села Гайкадзор (этнографические заметки) // Армяне Северного Кавказа. Studia Pontocaucasica, вып. 2. Краснодар, 1995, с.170-176
27. Бакрадзе Д, Заметка о Батумской области // ИКОИРГО, Т,VI, №11, 1880.
28. Барт Р. Мифологии. М,,1996
29. Бархударян В, Б, История Норнахичеванской армянской колонии. Т. 1 (1779-1861). Ереван, 1967; Т.2 (1861-19i7). Ереван, 1985 (обанаарм. яз.)
30. Бромлей Ю.В, Очерки теории этноса. М., 1983

31. Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. М., 1987
32. Вайнрайх У. Языковые контакты. Состояние и проблемы исследования. БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ. Благовещенск, 2000
33. Ванциан Г. Армянские цыгане // СМОМПК, т.29,отд.11. 1901
34. Вардумян Д.С. Характеристика основных этнографических районов Армении в XIX в. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации. М., 1964
35. Вартанян С. Армяне-мусульмане // Россия - Армения - Иран. Диалог цивилизаций. Материалы международной научной конференции. Ереван, 1999, с. 29-31
36. Вешапели Г. Турецкая Грузия, Лазистан, Трапезунд и Чорохский край/ Труды Грузинского общества науки, искусства и литературы, вып.№2. М., 1916
37. Вейденбаум Е.Г. Священные рощи и деревья у кавказских народов// ИКОИРГО, т.У, №3. 1878
38. Викторин В. М. Три религии в фарсиязычной (татоязычной) общности России // Тезисы Международной научно-практической конференции «Россия, Восток и Запад: традиции, взаимодействие, новации». Владимир, 1997, с.77-79
39. Виннер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // ЭО, №4, 1998, с.3-26.
40. Виноградов В.Б., Ктиторов СИ. Заметки об изучении актуальных вопросов истории черкесогаев и дореволюционного Армавира // Армяне Северного Кавказа. 81ис11а РоЩосаиса81са, вып. 2. Краснодар, 1995, с.129-138.
41. Вишенский И, Сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И.П. Еремина. Л., 1955.
42. Волкова Н.Г. Армяне Абхазии (Вопросы этнокультурных контактов) // ПИИЭ АН СССР, 1979. 1982
43. Волкова Н.Г, О расселении армян на Северо-Западном Кавказе до нач. XX в. //ИФЖ,№3, 1966
44. Волкова Н,Г. Понтийские греки // Бюллетень, Краснодар, 2000.

45. Волкова Н.Г. Этнические процессы в Грузинской ССР// Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М., 1978
46. Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX - XX вв: традиции и инновации. М., 1982
47. Восканян В. Индо-иранские этнические группы в Армении: армянские цыгане (боша)// Россия - Армения - Иран. Диалог цивилизаций. Материалы международной научной конференции. Ереван, 1999, с.37-43.
48. Гаркавец А.Н. Конвергенция армяно-кыпчакского языка к славянским. Киев, 1979
49. Геллнер Э. Нации и национализм. Пер. с англ. М.,1991
50. Геллнер Э. От родства к этничности // Цивилизация, вып. 4. М., 1997
51. Гмелин С.Г. Путешествие по России для исследования всех 3-ех царств естества. СП б., ч.3., 1785
52. Гордлевский В.А.Османская свадьба. Избр.соч. в 4-х томах. Т.Ш. .М., 1962.
53. Григорьян В. Насильственная ассимиляция мусульманских национальных меньшинств в Азербайджане. Ер., 1992
54. Грюнберг А. Л. Язык североазербайджанских татов. Л., 1963
55. Гулиев Г.А. Таты. // Народы Кавказа. Т.2, М.,1962.
56. Гуман Карл. Об этнологии Малой Азии // ИКОИРГО, т. VI, № 3, 1880
57. Девицкий В.И. Каникулярные поездки по Эриванской губернии и Карсской области //СМОМПК, № 21, отд. I, гл. VII. 1896, с. 167-171.
58. Деметер Н., Бессонов П., Кутенков В. История цыган. Новый взгляд. Воронеж, 2000, с.110-117.
59. Державин Н.С. Из жизни артвинских армян// СМОМПК, вьш.3б, отд.П. 1906
60. Дорн Б. Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря. СПб., 1861
61. Еврейская энциклопедия. СПб., 1894
62. Едессия. Страницы истории. М., 1993
63. Жуковский В.А. Материалы для изучения персидских наречий. СП б., 1888
64. Ибрагимов Б.И. Средневековый город Киран. Баку - М., 2000.
65. Иванов В. Город Ахалцих Тифлисской губернии // СМОМПК. Вып. №7, отд.Г 1886, с. 167-217.
66. Иванов И. Армавир //К., № 45. 1850

67. Иванов И. Армавир// СГВ, №14. 1853
68. Иванов И. Армавир// СГВ, №17. 1855
69. Кавказский календарь на 1893 г. Тифлис, 1892
70. Кавказцы 1750-1820. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским. М., 1823
71. Каждан А.П. Социальный состав господствующего класса Византии XI-XII вв. М., 1974
72. Казбек Т.Н. Три месяца в Турецкой Грузии // ИКОИРГО, вып.1, кн. X. 1876 -а, с.99-125.
73. Казбек Г.Н. Этнографический очерк Терской области //Военно-статистическое описание Терской области, ч. I - II, гл.У. Тифлис, 1888-6, с. 110 - 111
74. Каракашлы К.Т. Об айрумах. Баку, 1929
75. Карапетян М.М. Динамика расселения туркоязычных кочевых племен в Восточном Армянском нагорье // Взаимосвязь социальных и этнических факторов в современной и традиционной культуре. М., 1983
76. Карапетян Э.Т. Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-исторические корни. Ер., 1950
77. Кирей Н.И., Сердюк О.А. Изучение цыган европейской части России и Кавказа в дореволюционной отечественной этнографии //СЭ., 1989
78. Кобычев В.П. Айрумы.//СЭ, №3. 1966
79. Ковалевский М.М. Заметки о юридическом быте татов. //Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии, этнографии при Московском университете, КН.8. М., 1888
80. Козлов В.И. Субэтнос // Свод этнографических понятий и терминов, вып.6. Этнические и этносоциологические категории. М., 1995
81. Коков Длс.Н. Адыгская (черкесская) топонимика. Нальчик, 1974
82. Короленко П.П. Горские поселенцы в Черномории // ИОЛИКО, вып. №3. 1902
83. Крюков М. Путевые заметки//СГВ, №39.1852. с.568-571
84. Ктиторов С.Н. История Армавира в контексте социально-экономического и культурного развития степного Предкавказья в XIX - нач. XX в. Автореферат канд. дисс. Краснодар, 2000

85. Кузеев Р.Г. Этнографические и этнические группы (гетерогенность этноса)// Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана, ч.1. М.,1992

86. Кузнецов И.В. PONTICA CAUCASICA ЕТШ1СА//Армяне Северного Кавказа. Studia Pontocaucasica, вып. 2. Краснодар, 1995-а, с.46-57.

87. Кузнецов И.В. Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М.,1995-б.

88. Кузнецов И.В. Турки-хемшилы или исламизированные армяне? // Диаспоры. № 1-2. М., 2000. с. 226-259.

89. Курдов К.М. Таты Шемахинского уезда. Бакинской губернии // РАЖ. №1,2. 1913

90. Курылев В.П. Некоторые малые этнические группы Южного Казахстана (грузины, турки, хемшилы). МНИ, 1988-1989, 1992.

91. Лескинен М.В. Образ инока в творчестве Ивана Вишенского // Автопортрет славянина. М., 1999, с.77 - 84.

92. Лиозен Э. Берег Русского Лазистана // ИКОИРГО, Т.XVIII, № 3. 1905-1906, с. 146-170.

93. Лисициан С.Д. Крестьянское жилище Высокой Армении// ИКИАИ, Т.IV. 1926

94. Лисициан С.Д. Очерки этнографии дореволюционной Армении // КЭС. Вып. №1. 1955

95. Литаврин Г.Г. Византийское общество и государство в X-XI вв. М., 1977

96. Лотман Ю.М. О семиосфере // Сборник статей. Т.1. Таллинн, 1992, с.11 - 24.

97. Люшкевич Ф.Д. Термин "тат" как этноним в Средней Азии, Иране и Закавказье //Этническая история народов Азии. М., 1972, с.25-32.

98. Манандян Я.А. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних врнмен (VB. ДО Н.Э. - X V B . Н.Э.). Ереван, 1954.

99. Манелов К., Вардиков В. Керяк (село) // Энциклопедия советских греков. М., 1994, с.117-118

100. Марр Н.Л. Аркаун, монгольст^ое название христиан // ВВ. Кн. XII. 1905

101. Марр Н.Я. Батум, Ардаган, Каре - исторический узел межнациональных отношений Кавказа. СПб., 1922.

102. Марр Н.Я. Племенной состав населения Кавказа.//Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран, №3. СПб., 1920

103. Мататов М.Е. Таты // ВН., №11. 1986

104. Мачавариани К. Город Артвин Кутаисской губернии. Путевые очерки // СМОМПК. Вып.22. 1897

105. Микаелян Г.Г. История Киликийского Армянского государства. Ер., 1952

106. Микаелян Г.Л. Нор-Баязет// АЭФ. Вып.11. 1980 (на арм.яз.).

107. Миллер А.А. Черкесские постройки // Материалы по этнографии России, т. II, СПб., 1914

108. Миллер Б.В. Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь. СП б., 1892

109. Миллер Б.В. Татские этюды. Опыт грамматики татского языка. М., 1907.

ПО. Миллер Б.В. Таты, их расселение и говоры // Известия общества обследования и изучения Азербайджана. Вып. VII., №8. Баку, 1929, с.39

111. Миллер В.Ф. Армяно-татские тексты// СМОМПК, №20. 1894, с.28-32.

112. ' Миллер В.Ф. Татские этюды,-ч.1 // Труды по востоковедению. Bbin.XXIV. М., 1905, с.2-27.

ИЗ. Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X-XI вв. М., 1963 г.

114. Михайлов С.С. Армяне и удины на Дону // Русская культура вне границ. Информативно-аналитический сборник. Вып. 5. М.,1996, с.44-45.

115. Мурадян Т.Д. Попытка к картографированию // Армянский диалектологический атлас. Ер., 1985

116. Национальные меньшинства Республики Армения сегодня. *1.1* Под.ред. Ю. Мкртумяна. Ереван, 2000 (на арм.яз.)

117. Никитин К.Н.. Город Нахичеван и Нахичеванский уезд // СМОМПК. Вып. №2. 1882**,0**.109-142. п

118. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. М., 1960

119. Папазьян В.П. Армянские боша: цыганский этнографический очерк // Э0,№2, КН.49, 1901, С.111-123.

120. Паспати. О материалах для изучения цыган.// ИИРГО, **Т**.XVII, 1870.

121. Патканов К. П. Исследования о диалектах армянского языка. Филологический опыт. СПб., 1869.

122. Патканов К.П. Цыгане. Несколько слов о наречиях закавказских цыган: боша и Карачи. СПб., 1887.

123. Погосян Л.А. Армянская колония Армавира. Ер., 1981

124. Поркшеян Х.А. Переселение из Крыма. Армяне и черкесы на Дону // Ученые записки Каб.-Балк. НИИ. Т.XV. Нальчик, 1959

125. Поркшеян Х.А. Происхождение черкесогаев и основание Армавира // ВОН, №5. 1971,0.66-75.

126. Пропп В.Я. Морфология / Исторические корни ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ. М., 1998

127. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). М., 2000

128. Пучков П.И. Этноконфессиональная общность // Народы и религии мира. Под. ред. В.А. Тишкова. М., 1999, с.901

129. Риттер К. Иран / Под.ред. Н.В. Ханыкова. Л.,1974.

130. Ростомов И.П. Ахалкалакский уезд в археологическом отношении//СМОМПК. Вып. №2. 1898,с.134-136.

131. Рюи Гонзалес де Клавихо. Дневник путешествий ко двору Тимура в Самарканд в 1403-1406.-СПб.,1881.

132. Саркисян С. Агулийский диалект - язык зоков. 4.2. М.,1983

133. СГВ,№ 1-2, 1855,0.98-105

134. Семенов И. Кавказские таты и горские евреи. Казань, 1992

135. Скворцов Н.Г. Проблема этничности в социальной антропологии. СПб., 1997

136. Смирнова Я.С. О некоторых религиозных пережитках у причерноморских адыгейцев // СЭ, №6. 1963

137. Смирнова Я.С, Тер-Саркисянц А.Е. Семья и семейный быт: формирование, тип и структура, ч.1. М., 1995

138. Сталь К.Т. Этнографический очерк черкесского народа. КС, Т.XXI. 1900.

139. Сысоев В.М. По горам Кубанской области. IV. Среди армян и греков.//Кубанские областные ведомости. №28. Екатеринодар, 1901.

140. Таты//БСЭ.Т.53. 1946. С.669

141. Таты // Народы и религии мира. М., 1999, с. 522

142. Тер-Саркисянц А.Е. Современный быт армян Абхазии // КЭС.Вып.УШ. 1984

143. Тер-Саркисянц А.Е. Донские армяне: этнокультурная характеристика // СЭ, №3. 1991

144. Тер-Саркисянц А.Е. Этнокультурный облик армян Северного Кавказа: история и современность//Армяне Северного Кавказа. Studia Pontocaucasica. Вып. 2. Краснодар, 1995,**0**.4-32

145. Тер-Саркисянц А.Е. Армяне. История и этнокультурные традиции. М., 1998.

146. Тер-Саркисянц А.Е. "Донские армяне": тенденции этнокультурного развития // Диаспоры, № 1-2. М.,2000, с.98-119

147. Тер-Саркисянц А.Е. Основные тенденции развития современной семьи и семейных обрядов у донских армян (по материалам полевых исследований 1990-х годов // ИПИ. 2000

148. Тишков В.А. Субэтническая группа // Народы и религии мира. М., 1999, с.899

149. Топоров В.Н. Лиса //Мифы народов мира, т.П. М.,1994, с.57

150. Торлакян Б.Г. Одежда амшенских армян в конце XIX в.// Армяне Северного Кавказа. Studia Pontocaucasica, вып. 2. Краснодар, 1995, с.4-32

151. Торлакян Б.Г. Этнография амшенских армян // АЭФ, №13, 1991 (на арм.яз.)

152. Халпахчьян О.Х. Архитектура Нахичевани-на-Дону. Ереван, 1988

153. Ханыков Н. Записки по этнографии Персии. М., 1977

154. Харатян Г.С. Этническая история черкесогаев. Л., 1981

155. Хаханов А.С. Цалкинские греки и их современное положение // ЭО Вып.3.1907

156. Хозров И. Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и настояш;ее их нравов // К., № 40. 1846

157. Христианство. Словарь. М., 1994

158. ЦГАКК, 249-1 -1286-2,3 об.

159. ЦГАКК, 249-1-749-37-37 об.

160. Читлов Д.С.,Читлов Ф.Д., Гуриели Э.Д., Игнатиаду Р.Д. Славные греки Грузии. Тб., 1995

161. Шамиладзе В.М. Хозяйственные, культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии. Тб.,1979

162. Шахазиз Е. Новый Нахичеван и новонахичеванцы. Исторический обзор АА, кн. 9.1903 (на арм.яз.) (Рукописный перевод на русский язык жителя сел. Чалтырь Ш.М. Шагиняна).

163. Шопен И.И. Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской Империи. СПб. Д 852.

164. Шопен И.И. Статистическое описание Армянской области. СПб., 1841

165. 1Дербина Ф.А. История Армавира и черкесогаев. Екатеринодар, 1916

166. Эмин И.О. О Цадах // Исследования и статьи Н.О. Эмина по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858 - 1884 гг.). М., 1896, С.137- 138

167. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996

168. Эриксон Э.В. Об условиях быта и санитарного состояния цалкинских поселений //МСКМО, вып. 61. 1898

169. Этнологическая классификация кавказских народов (из рукописного труда Л.П. Загурского). Приложение к Кавказскому календарю на 1888 **Г**.Тифлис, 1887